

مصطفی عبدالرازق

زمینهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی

ترجمهٔ دکتر فتحعلی اکبری



مصطفی عبدالرّازق

زمینهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی

ترجمان:

فتحعلی اکبری

عبدالرّازق، مصطفی
زمینهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی / تألیف مصطفی عبدالرّازق
ترجمهٔ فتحعلی اکبری ـ اصفهان: پُرسش، ۱۳۶۸
شانزده + ۳۵۰ ص. ـ (مجموعه فلسفهٔ اسلامی ـ کتاب دوم)
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۳۴۴ ـ ۳۵۰. همچنین به صورت زیرنویس
چاپ دوّم: آبادان، ۱۳۸۱
ISBN 964 - 6629 - 31 - 8
۱. فلسفهٔ اسلامی ـ ـ تاریخ. الف. اکبری، فتحعلی، ـ
مترجم. ب. عنوان.
B ۱۸۹ / ۱
ز۶۳۴۱
کتابخانهٔ ملی ایران ۱۳۶۸ ۲۵۲۸ـ۶۸م



مصطفی عبدالرّازق
زمینهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی
ترجمان: فتحعلی اکبری
چاپ: چاپخانهٔ زیبا
شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه
چاپ اوّل ـ ۱۳۶۸
چاپ دوّم ـ ۱۳۸۱
شابک ۸ ـ ۳۱ ـ ۶۶۲۹ ـ ۹۶۴
ISBN: 964 - 6629 - 31 - 8
قیمت: ۲۲۰۰ تومان

نشر پُرسش ـ آبادان ـ بریم ـ میدان اَلفی ـ ساختمان اروند ـ تلفن ۳۵۰۲۵
آدرس مکاتبات: اصفهان ـ صندوق پستی ۳۱۶ ـ ۸۱۷۳۵
E-mail: porsesh @ parsiannet.com

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
توضیح مترجم	پنج
مقدمه	سیزده

بخش اول

سخنان غربیان و مسلمین دربارهٔ فلسفه اسلامی

فصل اول	
سخنان مؤلفان غربی	۱
فصل دوم	
سخنان مؤلفان اسلامی	۳۱
فصل سوم	
تعریف فلسفه و تقسیم آن در نزد اسلامیان	۵۱
فصل چهارم	
پیوند دین و فلسفه از دیدگاه اسلامیان	۸۵

بخش دوم

روش ما در بررسی تاریخ فلسفه اسلامی

فصل اول	
آغاز تفکر فلسفی اسلامی	۱۱۳
فصل دوم	
نظریات مختلف دربارهٔ فقه اسلامی و تاریخ آن	۱۴۱
فصل سوم	
رأی و مراحل تطور آن	۱۵۵
ضمیمه	
علم کلام و تاریخ آن	۲۷۹

توضیح مترجم

۱. روشی جدید، در بررسی فلسفهٔ اسلامی

مؤلفِ این کتاب، مرحوم **مصطفی عبدالرّازِق**، نخستین استاد فلسفهٔ اسلامی، در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه قاهره، بنیانگذار روشی جدید، در بررسی تاریخ فلسفهٔ اسلامی، به‌طور خاص، و در بررسی فرهنگ اسلامی به‌طور عام، محسوب می‌شود. او از راه پرداختن به نظر عقلی اسلامی، در خالصی اولیه‌اش، و جستجوی مراحل آن در خلال عصرها، و کاوش اسرار تطور آن، کار مقدماتی تدوین تاریخ فلسفهٔ اسلامی را شروع کرد.

دانشمند معروف مصری، دکتر عبدالرحمان بدوی، در سخنرانی خود، در دانشگاه تهران، در سال **۱۳۵۳**، از مؤلف این کتاب، به‌عنوان بنیانگذار نهضت جدید در بررسی فرهنگ اسلامی، یاد کرد.

دکتر علی سامی‌النشار، استاد فلسفه، در دانشگاه اسکندریه، در کتاب نشأةالفکرالفلسفی فی‌الاسلام (ج ۱. چاپ ششم، قاهره، **۱۹۷۵**، ص **۴۶**) می‌گوید: «در اوایل دهٔ چهارمِ قرن حاضر، اولین استاد فلسفهٔ اسلامی در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه قاهره، یعنی مرحوم **علامهٔ کبیر استاد مصطفی عبدالرّازِق**، با روشی جدید به تدریس فلسفه پرداخت. و کوشید تا با این روش از نوآوریِ (ابداعِ) تفکر اسلامی، در فلسفه، پرده بردارد. این روش، تلاشی است عمیق که تفاوت آن با همهٔ تلاش‌های قبل از آن، در این است که منشأ تفکر فلسفی اسلامی در نوشته‌های خود مسلمین، پیش از آنکه با فلسفهٔ یونانی ارتباط بیابد، و پیش از آنکه مسلمین به بررسی فلسفهٔ یونانی بپردازند، جستجو می‌کند.... این روش، روشن می‌سازد که مسلمین خود دارای تفکری خالص‌اند که از آنِ خودشان است. و تفکری است توأم با نظام و ابتکار. و به برکت این دیدگاه، توجه محققان به جنبه‌ای جدید، در تفکر اسلامی، معطوف گردید که، اندکی بعد، یکی از محققان، آن را جنبه‌ای بیانگر همهٔ تمدن اسلامی، به حساب آورد (دکتر علی سامی‌النشار: مناهج‌البحث عند مفکری‌الاسلام، قاهره، **۱۹۴۷** ص **۲۳۷** و دنباله)....»

مؤلف، روش جدید خود را، در زمینهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی، طی درس‌هایی، در خلال سال‌های **۱۹۱۳۱** تا **۱۹۳۹**م، ارائه داد. و طبق گفتهٔ خودش، در مقدمهٔ همین کتاب، همان درس‌ها را بدون کوچکترین تغییری، در سال **۱۹۴۴**م، به صورت همین کتاب که در دست داریم به چاپ رسانید. و به تبع او، پیروان این روش، بحث‌هایی پر بار، در خصوص تاریخ فلسفهٔ اسلامی، به منصهٔ ظهور رسانیدند. مانند: محمود خضیری، دکتر محمدمصطفی

حلمی، دکتر محمد عبدالهادی ابوریده، دکتر علی سامی‌الشِنار، و دیگران.

۲. بیانی صریح توأم با نتیجه‌گیری‌های روشن

مؤلف، نظرات خود را با دقت و صراحتِ کم‌نظیر، بیان می‌کند. و به گونه‌ای ستایش‌انگیز، نتیجه‌گیری‌های فراوان و روشن به دست می‌دهد که جز از نویسنده‌ای پر مایه و بسیار توانمند، ساخته نیست. مثلاً در بخش ۱، فصل ۱، در مورد اینکه آیا این فلسفه را فلسفهٔ اسلامی بنامیم یا فلسفهٔ عربی، مؤلف، پس از بیانی کوتاه و روشن، نتیجه می‌گیرد که **اهل خود این فلسفه** نامی برای آن مصطلح ساخته‌اند که عدول از اصطلاح آنان، در این خصوص، صحیح نیست و جدال در آن نارواست. چه آنکه مثلاً **ابن سینا** در **شفا** (الهیات، چاپ قاهره، ص ۳۹۹) و در **نجاة** (نشر دانشگاه تهران، ویراستهٔ دانش‌پژوه، ص ۶۴۵) تعبیرِ **متفلسفةالاسلام** به کار برده است. و **شهرستانی** در **ملل و نحل**، اصطلاح **فلاسفةالاسلام** در جاهای متعدد، به کار برده است. و نیز در کتاب‌های **اخبارالحکما**، **تاریخ حکماءالاسلام**، **نزهةالارواح** و... این اصطلاح به کار گرفته شده است. یا مثلاً در بخش ۱، فصل ۳، مؤلف، تقسیم فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ عملی هر کدام به چهار قسم را، از ابتکارات **ابن سینا** می‌شمارد. و شرح و تفصیل جایگاه **علم الهی** در میان علوم فلسفی را، که **فارابی** مجمل گذاشته بود، به روشنی، از **ابن‌سینا**، در اول الهیات شفا، به حساب می‌آورد. و خاطرنشان می‌سازد که قبل از **ابن سینا**، کسی عدد علوم فلسفی را به **۵۳** نرسانیده است. و یا مثلاً در بخش ۱، آخر فصل ۴، نتیجه می‌گیرد که تفکرهای بیگانه، هرچه باشند، عارضه‌های بعدی هستند که با تفکر اسلامی برخوردند.

حتی نقل قول‌هایی که در این کتاب دیده می‌شوند، نتیجه‌گیری‌های منابع و مآخذ، در زمینهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی، هستند که با دقتی موشکافانه برگزیده شده‌اند. افزون بر اینکه با نتیجه‌گیری‌های خود نویسنده و همچنین با تصحیحات خود وی توأم هستند.

۳. معرفی و تصحیح منابع فراوان

مؤلف، در این کتاب، با استناد به منابع فراوان، هم طرز استناد به نصوص و متون را به ما می‌آموزد و هم خود نصوص و متون را می‌شناساند. او، علاوه بر استناد به منابع فراوان در سراسر این کتاب، در بخش ۱، آخر فصل ۴، کتابنامه‌ای ترتیب داده که مشتمل است بر اکثر منابعِ اسلامیِ تاریخ فلسفه. از جملهٔ تلاش‌های مؤلف برای آموزش راه صحیح استفاده از منابع، آن است که او در بخش ۱، اوایل فصل ۲ طرز استفادهٔ **احمد**

امین را در کتاب **فجرالاسلام** (چاپ اول، ج ۱، ص ۴۹) از کتاب **ملل و نحل**، تألیف **شهرستانی** (چاپ لایپزیك ۱۹۲۳ م، ص ۲۵۳) مورد نقد و خرده‌سنجی قرار می‌دهد. و نَصِّ سخن شهرستانی را با نص سخن **جاحظ** در کتاب **البیان و التبیین** (چاپ مصر ۱۳۳۲ق، ج ۳، صفحات ۱۳ـ۱۲) می‌سنجد و منابع را به قرینهٔ خود منابع تفسیر می‌کند. و معنی سخن **شهرستانی** را روشن می‌سازد. و خطای **احمد امین** را در فهم نَصِّ عبارت **شهرستانی** و در طرز استفادهٔ او از این منبع، نشان می‌دهد. و از جملهٔ این قبیل تلاش‌های مؤلف، آن است که در بخش ۱، فصل ۲، عبارت **تاج‌الدین سبکی** را از **طبقات** او (ج ۳، ص ۲۷) در مورد تصحیح نام یکی از فلاسفهٔ اسلامی که در **ملل و نحلِ شهرستانی** آمده و عده‌ای، در خصوص آن نام، دچار خطا شده‌اند، ذکر می‌کند. و در زمرهٔ این قبیل تلاش‌های مؤلف، تصحیح نام **تاریخ‌الحکما**، در بخش ۱، فصل ۲، و اواخر فصل ۴، است.

مؤلف، در این کتاب، به برکت احاطه‌ای که به منابع دارد، در مواردی بسیار، در متن یا در پاصفحه‌ها، به تصحیح منابع می‌پردازد. برای ارائهٔ نمونه، به تصحیح‌های زیر اشاره می‌کنیم:

تصحیح «مسائل متفرقة سُئِلَ عنها ابونصر الفارابی» در بخش ۱، فصل ۲؛ و «تعلیقات» تألیف فارابی، در بخش ۱، فصل ۲؛ و «رسالة فی اقسام‌العلوم العقلیة» تألیف ابن سینا، در بخش ۱، فصل ۳؛ و «منطق‌المشرقیین» تألیف ابن سینا، در بخش ۱، فصل ۳؛ و «کشف‌الظّنون» در بخش ۱، فصل ۳؛ و «ابجد العلوم» در بخش ۱، اواخر فصل ۳؛ و «تحصیل دارالسعادة» تألیف فارابی، در بخش ۱، فصل ۴؛ و «اخبار الحکما» به وسیلهٔ «الامتاع والمؤانسته» در بخش ۱، فصل ۴؛ و «فتاوی ابن‌الصلاح» در بخش ۱، فصل ۴؛ و «مفتاح‌السعادة و مصباح‌السیاده» تألیف کبری‌زاده، در بخش ۱، فصل ۴؛ و «مفیدالعلوم» تألیف خوارزمی، در بخش ۱، فصل ۴؛ و «مفتاح دارالسعاده» تألیف ابن قَیِّم، در چند مورد، در بخش ۱، فصل ۴؛ و «کشف‌الظّنون» و «مفتاح‌السعاده» در بخش ۱، فصل ۴؛ و «اصول‌الفقه» تألیف فخرالاسلام بزدوی، در بخش ۲، فصل ۱، به قرینهٔ سخن منقول ابن اثیر، در «لسان‌العرب» مادهٔ «حول» و «خول» ـ که در عین حال، تصحیح **مجمع‌البحرین** تألیف **طریحی**، مادهٔ «خول» است، یعنی تصحیحِ حدیثِ «کان رسول‌الله (ص) یتحولنا بالموعظه»؛ و «مقدمه» تألیف ابن خلدون، در بخش ۲، فصل ۲؛ و «احصاءالعلوم» تألیف فارابی (در هشت مورد) در اوائلِ ضمیمهٔ مربوط به علم کلام؛ و «ثمرات‌العلوم» تألیف توحیدی، در اوایلِ ضمیمهٔ مربوط به علم کلام؛ تصحیح کتاب‌ها و رساله‌هایی دیگر.

۴. شروع کار، نباید کار نهایی تلقی شود

این کتاب، آغاز کار تحقیق در زمینهٔ تفکر اصیل اسلامی و تاریخ فلسفهٔ اسلامی، با روشی جدید، است. یعنی شروع کار است در راستای پژوهش نظر عقلی اسلامی، در خالصی اولیه‌اش و جستجوی مراحل آن در خلال عصرها و کاوش اسرار تطور آن. این کار، به هیچ وجه نباید کار نهایی تلقی شود. هنوز محققانِ تاریخ فلسفهٔ اسلامی راهی طولانی در پیش دارند تا به کمال و پختگی نسبی دست یابند. زیرا ریشه‌های فلسفهٔ اسلامی در فرهنگ اسلامی است که این فرهنگ در عین وحدت هویّتش، متکثر و دارای عناصر متعدد است. در این کتاب، به گوشه‌هایی از این ابعاد و عناصر پرشمار، اشاره شده است. و نتیجه‌گیری‌های فراوان، که از امتیازات این کتاب است، در آن به چشم می‌خورند. و پیداست که نتیجه‌گیری‌های فراوان، آن هم در مراحل نخستین يك کار، با نارسایی‌هایی، همراه خواهند بود. و باید بررسی بیشتر، صورت گیرد، و نظرات محققان اسلامی و دیگران، تا جایی که میسر است، مطمح نظر قرار گیرند و نارسایی‌ها تشخیص داده شوند و مرتفع گردند. مثلاً، مسألهٔ رأی از آغاز ظهور اسلام تا عصر عباسیان، تا حدی، در این کتاب مورد بررسی قرار گرفته است. در صورتی که همین مسأله، تاکنون، چندان مورد تدقیق و موشکافی واقع نشده است. و در زمینهٔ همین مسأله، وقتی آمدی در «الاِحکام» (ج ۴ ص ۲۲۳) می‌گوید: «حکم و قضاوت پیامبر (ص) اگر مطابق نص قرآنی نباشد، اجتهاد است....» مؤلف در بخش ۱، اوایل فصل ۳، در پاصفحه، می‌گوید: «مسلم نیست که آن، از روی اجتهاد باشد. چه آنکه برخی از سنن، وحی است نه اجتهاد». این مسأله که آیا همهٔ حکم‌ها و قضاوت‌های پیامبر اسلام (ص) احکامی الهی هستند یا نه؟ چندان بررسی نشده است. در این باره، می‌توانیم از توضیحی که **امام خمینی** ـ مُدَّ ظلّه‌العالی ـ ضمن بیان مفاد جملهٔ «لاضرر و لاضرار» آورده است، سود جوییم. امام، این احتمال را مطرح کرده است که این جمله همانا نهی است. اما نه به معنی نهی الهی، تا حکم الهی باشد، بلکه به معنی نهی زمامدار و رئیس دولت اسلامی. و در بیان این نکته، مقدماتی، به ابتکار و ابداع خود، آورده است: «**مقدمهٔ اول**، آنکه پیامبر (ص) در امت خود، دارای شؤون و مقام‌هایی است: **نخست**، مقام نبوت و رسالت، یعنی تبلیغ احکام الهی. دوم، مقام فرمانروایی و زمامداری و سیاست‌گذاری. چه آنکه پیامبر (ص) فرمانروایی است از سوی خداوند متعا ل. و امت تحت سلطهٔ او هستند. و او سیاست‌گذار و زمامدار و فرمانده بلاد و رئیس عباد است. این مقام، غیر از مقام رسالت و تبلیغ است. زیرا او، از آن جهت که مبلغ و رسول خداست، امر و نهی ندارد. و اگر در احکام الهی امر و نهی کند، فقط از باب ارشاد به اوامر و نواهی الهی است.... اما هرگاه، پیامبر (ص) به عنوان رئیس و سیاست‌گذار، امر و نهی کند. اطاعت امر او، از آن جهت که امر اوست، واجب است. مثلاً،

اگر او به گروهی دستور دهد که به سوی ناحیه‌ای پیشروی کنند، اطاعت او، به عنوان زمامدار و حاکم، واجب است. زیرا اطاعت از اوامر او، از این لحاظ، همچون اطاعت از اوامر الهی، واجب است. و این‌گونه اوامر صادره از او یا از ائمه (ع) ارشاد به حکم الهی نیست، بلکه اوامری هستند که مستقلاً از خود آنان است و باید از آن‌ها اطاعت شود. و آیهٔ «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی‌الامر منکم» ناظر به همین اوامر و نواهی است که از رسول خدا و اولی‌الامر، به عنوان زمامدار و سیاست‌گذار و ولی مردم، صادر می‌شد. همچنین است آیهٔ ۳۶ سورهٔ احزاب: «و ما کان لمؤمنٍ و لامؤمنة اذا قضی‌الله و رسوله امراً ان یکون لهم الخیرة فی امرهم و من یعص‌الله و رسوله فقط ضل ضلالاً بعیداً». سوم، مقام قضاوت و حکومت شرعی به هنگام تنازع مردم بر سر حقی یا مالی. از این رو، هرگاه شکایتی نزد او برده شود و او با میزانِ قضاوت، حکم صادر کند، حکم او نافذ می‌شود، و تخلف از آن جایز نخواهد بود. نه به عنوان این که او زمامدار است. بلکه به عنوان اینکه او قاضی و حاکم شرعی است. و احیاناً، زمامدار، امارت و فرماندهی را به شخصی می‌سپارد، و قضاوت را به شخصی دیگر. و آنگاه بر مردم واجب می‌گردد که از فرمان‌های امیر اطاعت کنند، نه از قضاوت امیر، و از قضاوتِ قاضی اطاعت کنند نه از اوامر قاضی. و گاهی هر دو مقام به یك شخص یا چند شخص سپرده می‌شود [مثلاً دینوری در «اخبارالطوال» چاپ حنفی، ص ۱۲۳، ذیل واقعهٔ جلولا، در مورد کوفه (سرزمین سواد) گزارش می‌دهد که بعد از سعدبن ابی وقاص، عمار یاسر به امیری و فرماندهی آن سامان، و عبدالله بن مسعود به منصب قضاوت آن سرزمین، و عمروبن حنیف به عنوان متصدی خراج آن دیار، منصوب گردیدند ـ مترجم]. فشردهٔ سخن آنکه پیامبر (ص) علاوه بر مقام اول و مقام دوم، دارای مقام قضاوت و فیصله دادن مخاصمات مردم است: «فلا و ربك لایؤمنون حتی یحکموك فیماشجر بینهم ثم لایجدون فی انفسهم حرجاً مماقضیت و یسلّموا تسلیماً» ـ آیهٔ ۶۸ سورهٔ نسا. **مقدمهٔ دوم** آنکه هر چه با لفظ «قضاوت کرد» (قَضیٰ) یا «حکم کرد» (حَکَمَ) یا «امر کرد (اَمَرَ) و امثال این‌ها از پیامبر (ص) و علی بن ابی‌طالب (ع) وارد شده، منظور از آن، بیان حکم شرعی نیست. و اگر منظور از آن، بیان حکم شرعی بود، مستلزم این بود که از روی مجازگویی، یا از باب ارشاد به حکم خداوند، باشد. چه آنکه ظاهر الفاظ مذکور آن است که او به عنوان اینکه زمامدار است یا قاضی و حاکم شرعی، است، قضاوت یا امر یا حکم کرد، نه به عنوان مبلغ حلال و حرام....» ـ امام خمینی: رسائل، ص ۵۱ـ۵۰.

با این توضیح امام، برخی ابهام‌ها و نارسایی‌های این کتاب، در بخش ۲، فصل ۳، مبحث «رأی در عصر پیامبر(ص)» رفع می‌شود. در سایر مباحث کتاب نیز نارسایی‌هایی وجود دارد که رفع آن‌ها، گام‌های بعدی است که در آینده برای ورود به آستانهٔ تدوین تاریخ

فلسفهٔ اسلامی، بایستی برداشته شوند. مثلاً مؤلف براساس سخنان شوکانی در کتاب «ارشادالفحول» ص ۱۸۴، و شافعی در «رساله» ص ۶۶، و آمدی در «الاحکام ج ۴، ص ۲۱۸، و ابن‌حزم در «الاحکام» ج ۶، ص ۱۶، اظهار می‌کند که رأی، قیاس، اجتهاد، استحسان، و استنباط، مترادف هستند. و استاد محمدتقی حکیم در مقدمهٔ النص والاجتهاد ـ چاپ هفتم، ص ۵ـ آن را نارسا شمرده و منشأ آن را اشتباه و اختلاط برخی‌مفاهیم عام با مصادیق آن‌ها دانسته است. یا مثلاً در بخش ۲، فصل ۳ در مبحث «پیامبر و شریعت عقل» در خصوص عقل و استصحاب، مطالبی دقیق مطرح شده، اما همراه با نارسایی‌هایی است. و باید مسائل زیادی دقیقاً مطرح شوند. مثلاً توضیح داده شود که عقلیات مستقل (قضایای عقلی که حکم شرعی به دست می‌دهند بی‌توسط چیزی جز حکم عقلی) چگونه‌اند؟ و نیز عقلیات غیرمستقل که خطاب شرعی صغرای کبرای عقلی قرار می‌گیرد، توضیح داده شوند. همچنین باید بحث شود که آیا بنای عقلا فقط طریق است یا به عنوان اصل عقلائی نیز می‌تواند مطرح باشد. و مسألهٔ اینکه استصحاب خود یك دلیل است افزون بر ادلهٔ چهارگانه، و اینکه حجت دراصول فقه همان قیاس منطقی نیست ـ چنانکه برخی اعاظم، از جمله شیخ مرتضی انصاری، گمان کرده‌اند ـ بایستی بررسی شود، تا برخی نارسایی‌های مبحث مذکور مرتفع گردد.

پس، همان گونه که اشاره شد، محققان برای ورود به آستانهٔ تدوین تاریخ فلسفهٔ اسلامی، راهی طولانی در پیش دارند و گام‌هایی بسیار بایستی بردارند که امید است نخستین این گام‌ها را سریعاً بردارند.

مقدمه

بسم‌الله الرحمن الرحیم

این کتاب، فراهم‌کنندهٔ زمینه‌ای است برای تاریخ فلسفهٔ اسلامی که در آن گرایش‌هـای غربیان و مسلمین و روش آنان در بررسی فلسفهٔ اسلامی و تاریخ آن بیان شده است.

پژوهشگران غربی، گوئیا، در صدد پیدا کردن عناصر بیگانه در ایـن فلسفه هستند تا این فلسفه را به یك منشأ غیر عربی و غیر اسلامی بازگردانند و اثر این فلسفه را در جهت دادن به فکر اسلامی پیدا کنند.

اما پژوهشگران مسلمین، گوئیا، فلسفه را با میزان دین می‌سنجند.

در آینده، بعد از بیان این دو روش، یك روش جدید در بررسی تاریخ فلسفهٔ اسلامی ارائه خواهیم کرد که غیر از آن دو روش است. این روش جدید در صدد رجوع به خود نظر عقلی اسلامی در بی‌آلایشی اولیهٔ آن و پی‌گیری مراحل و مدارج آن، در طی عصرها، و دنبال کردن اسرار تطوّر آن، است.

بعد از بیان این روش جدید، به تطبیق و اجراء این روش و توضیح آن، در حدی شبیه به ارائه نمونه و مثال، خواهیم پرداخت.

سرانجام، برای این زمینه، ضمیمه‌ای دربارهٔ علـم کلام و تاریـخ آن خواهد آمد که بی‌ارتباط با آن نیست. زیرا این ضمیمه نیز چیزی بیش از یك نمونه از نمونه‌های همان روش جدید، نخواهد بود.

در ایام اشتغالم به تدریس فلسفهٔ اسلامی و تاریخ آن، در دانشگاه مصر (الجامعةالمصریه) به بررسی این موضوعات و استکمال تحقیق آن‌ها پرداختم. و برگ‌هایی در این موضوعات نوشتم. اما وقتی که آن دانشگاه را، در اوائل سال ۱۹۳۹ م ترك کردم آن نوشته را به همان حال اولیه‌اش به کناری گذاشتم، و کارهای دیگر مرا از پرداختن به آن بازداشت.

امروز به آن نوشته بازمی‌گردم تا آن را همان‌گونه که بود منتشر سازم یعنی به همان صورت که آن زمان نوشتم، بدون تنقیح و تعدیل، و در همان قالب و ساختار دروس تعلیمی، که در آن نیاز دانشجویان به مراجعهٔ نصوص فراوان و حسن تدبر و فهم شیوه‌ها و اسلوب‌های متفاوت، مراعات شده است. هرچند که شاید این شیوه باب ذوق همهٔ خوانندگان باشد.

امیدوارم که این صفحات کمکی برای محققان، یا فایده‌ای برای خواننده‌اش دربر داشته باشد.

مصطفی عبدالرازق

- شوال ۱۳۶۳

- اکتبر ۱۹۴۴

بخش اول

سخنان غربیان و مسلمین دربارهٔ فلسفه اسلامی

فصل اول

سخنان مؤلفان غربی

کسی که به بررسی فلسفهٔ اسلامی و تاریخ آن می‌پردازد، ناچار باید با سخنان کسانی که تاکنون در این‌باره بحث کرده‌اند آشنا باشد، تا از روی بصیرت به گزینش دیدگاه خویش بپردازد و از علل و اسباب لغزش، بپرهیزد.

کسانی که تاکنون دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی اظهارنظر کرده‌اند دو دسته هستند:

الف. یك دسته خاورشناسان و سایر غربیانی هستند که به بررسی تاریخ فلسفه پرداخته‌اند.

ب. دستهٔ دیگر نویسندگان اسلامی هستند.

این دو دسته را به همین ترتیب مورد بررسی قرار می‌دهیم.

قصد ما این نیست که از آنچه دانشمندان غرب از قرن‌ها پیش دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی اظهار داشته‌اند چیزی جا نگذاریم. چون این کار، گذشته از دشواری آن، چندان فایده‌ای ندارد.

بلکه قصد ما پی‌گیری و خرده‌سنجی جملگی دید غربیان نسبت به فلسفه اسلامی و داوری آنان دربارهٔ آن است، فقط از زمان شروع استقرار پایه‌های نهضت جدید بررسی تاریخ فلسفه یعنی از اوائل قرن نوزدهم، تاکنون. چنانکه بِریه در تأیید این تاریخِ شروع، می‌گوید:

«هرچند که اندیشمندان قرن هجدهم تلاش کردند تا برای تاریخ فلسفه یکپارچگی و انسجامی پدید آورند، اما فقط طول نیمهٔ اول قرن نوزدهم بود که شاهد کوشش‌هایی در تأسیس تاریخ فلسفه گردید که قبل از آن چیزی بیش از یك نقشهٔ اولیه نبود.»[1]

[1] E. Brehier, Histoire La Phillosophie, Tome 1. P. 20.

ما می‌توانیم سخن «تِنِمان» را در کتاب خودش به نام «مختصری در تاریخ فلسفه»[۲] بیان‌کننده رأی مورخان فلسفه دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی در آغاز قرن ۱۹ به حساب بیاوریم. زیرا همان‌گونه که کوزان در مقدمهٔ ترجمهٔ فرانسوی همان کتاب می‌گوید: «بروکر آلمانی متوفای سال ۱۷۷۰ پدر تاریخ فلسفه است، و تِنِمان جانشین به‌حق بروکر».

آنگاه ما نمونه‌هایی از تطور این رأی را دنبال می‌کنیم تا به عصر حاضر برسیم.

سخن تِنِمان:

تنمان تحت عنوان «عرب» می‌گوید: «عرب ملتی است که با استعدادهای پر تاب و توان و پر جنب‌وجوش سرشته شده است. این ملت نخست صابئی بود. سپس به برکت دین محمد[ص] به حماسهٔ دینی و جهادی دست یافت. دینی که هم دین زندگی و هم دین عقلی است. و تحت‌تأثیر خلفای او و تفاسیرشان در مورد آیات قرآنی، که به عقیدهٔ آنان، وحی منزل از سوی خداوند به حضرت محمد[ص] است، قرار گرفت. و عرب در اندك زمان، بر بخشی عظیم از آسیا و آفریقا و اروپا سلطه یافت و آنها را تحت لوای اسلام درآورد. اختلاط عرب با ملل مغلوب، خصوصاً سوریان و یهود و یونان، و پیشرفت آنان در انواع رفاه و پی‌آمدهای رفاه، و نیاز آنان به یاری گرفتن از صناعات بیگانگان از قبیل اطباء و منجمان، و تأثیر بیگانگان در آنان، اینها همه، در آنان شوق آتشین به تحصیل علوم و معارف پدید آورد. این تمایلات مورد استفادهٔ حاکمان عباسی قرار گرفت: المنصور که از ۷۵۳م تا ۷۷۵م حکومت کرد و المهدی منصور هارون‌الرشید معاصر شارلمان که از ۷۸۶ تا ۸۰۸ م‌حکومت کرد، مأمون که از ۸۱۳ تا ۸۳۳ م حکم راند، و المعتصم متوفای ۸۴۱ م حاکمانی بودند که به نقل کتب یونانی به عربی دستور دادند و مدارس و کتابخانه‌های بزرگ و فراوان تأسیس کردند»[۳].

2.G.T. Tennemann, Manuel de l'histoir be La Philosophi, 1812. Traduit par V. Cousin, 1839.

سپس، او در همان فصل می‌گوید: «از بین فلاسفه، تقریباً ارسطو با شارحان فلسفه‌اش تا فیلوپینوس(۴) بودند که نظر عرب را به خود جلب کردند. و جملگی مؤلفات ارسطو به دست عرب رسید. اما در حقیقت نوشته‌های ارسطو از طریق ترجمه‌های بسیار ناقص و با میانجیگری فریبندهٔ آئین نو افلاطونی، به دست عرب رسید. تحقیقاتی در زمینهٔ علوم ریاضی، تاریخ طبیعی، و طب به وسیلهٔ عرب بر آنها افزوده شد. لیکن موانع و عقبه‌هایی(۵) مانع پیشرفت عرب در فلسفه گردیدند... از این رو، آنان فقط توانستند نظرات ارسطو را شرح دهند و آنها را بر اصول دینی خود تطبیق دهند... و در بسیاری موارد نظرات ارسطو را بی‌رمق و مسخ کردند. و بدین ترتیب فلسفه‌ای در بین آنان پدید آمد شبیه فلسفهٔ ملل مسیحی در قرون وسطی که متوجه استدلال‌های جدلی مستبدانه و مبتنی بر شالودهٔ نصوص دینی بود.

«سپس، تصوف به میان آمد و اتفاقاً با این علم متشکل از اصطلاحات خالی ارتباط پیدا کرد و به آن منضم گردید، خصوصاً در نزد فرقهٔ معتقد به وحدت وجود از اهل تصوفی که واضع آن ابوسعید ابوالخیر(۶) قبل از قرن دوم یا در اثنای

۳. همان منبع قبلی ج ۱ ص ۳۵۷ـ۳۵۶.

۴. یوحنا ملقب به فیلوپنوس Jean Philopon اسکندری متوفای حدود سال ۶۰۸ م که به نام یحیی نحوی نیز معروف است.

۵. او به غلط نژاد عرب، سرسپردگی به ارسطو، قرآن مجید، و حزب اهل سنت، را موانع عرب در راه فلسفه دانسته است که بعداً در این باره توضیح داده خواهد شد ـ مترجم.

۶. در منابعی که در دست دارم نام ابوسعید ابوالخیر را نیافتم. لیکن از ابوسعید احمدبن عیسی خراز ـ یعنی دوزندهٔ پوست از قبیل مشك و امثال آن ـ از اهل بغداد، در کتاب «التعرف لمذهب اهل التصوف فیمن نشر علوم الاشارة کتبا و رسائل» به عنوان «زبان تصوف» یاد شده است. مصطفی عروسی در حاشیهٔ خود بر شرح رسالهٔ قشیریه گفته است که او شیخ طائفهٔ متصوفه است. اما او، بنابر ارجح، در سال ۲۸۶ هـ (۸۹۹ م) وفات یافته است. از این رو، امکان ندارد که منظور از واضع علم تصوف قبل از قرن دوم یا در اثنای آن، همین شخص باشد.

گذشته از آن ماسینیون در کتاب خود به نام «مجموعهٔ نصوص غیر منتشره مربوط به تاریخ تصوف در بلاد اسلام» ص ۸۷ نام ابوسعیدبن ابی‌الخیر متوفای سال ۴۴۰ هـ (۱۴۰۸ م) را یاد کرده و گوید: او خراسانی است. و اشاره کرده که او نسبت به قیود دینی لاابالی بوده و با ابن‌سینا تماس

آن بوده است و این فرقه هنوز در ایران و هند پراکنده‌اند.

«با این حال، آثار فلسفی عربی هنوز فقط در حد بسیار ناچیز بررسی شده که شناخت ما را نسبت به آن ناقص می‌سازد.»

سپس همان مؤلف در فصلی تحت عنوان «فرقه‌های فلاسفه عرب» می‌گوید:

«غالباً دو دستهٔ بزرگ از فلاسفه بین عرب وجود داشته‌اند: یکی دستهٔ فلاسفهٔ حقیقی هستند که معتقد به وجود مثالی یعنی ایدآلیست هستند و به تبع مذهب افلاطونی اسکندری به قدیم بودن جهان قائل‌اند، و در صدد یافتن راهی

داشته است. اما بدیهی است که این ابوسعیدبن ابی‌الخیر منظور تنمان نیست.

در کتاب «محاضرة‌الاوائل و مسامرة‌الاواخر» تألیف شیخ علاءالدین علی دده سکتواری بوسنوی متوفای ۹۹۸ هـ (۱۵۹۰ـ۱۵۸۹ م) ص ۷۰ آمده است: «اولین کسی که دربارهٔ ترتیب احوال و مقامات اولیا سخن گفت، ذوالنون مصری متوفای ۲۴۵ هـ (۸۵۹ م) بود ـ اوائل تألیف سیوطی. اولین کسی که در بغداد دربارهٔ مذهب صوفیه یعنی دربارهٔ صفای فکر، شوق، ذوق، قرب، انس، محبت، معرفت، فناء، بقاء، و سایر مقامات و منازل سخن گفت همانا ابوحمزه محمدبن ابراهیم بغدادی صوفی از اقران سقطی بود که در سال ۲۸۹ درگذشته است ـ اوائل تألیف سیوطی. اولین کسی که صوفی نامیده شد و در علم قلوب سخن گفت ابوهاشم صوفی (متوفای ۱۰۵ هـ ۷۳۴ـ۷۳۳ م، بر اساس کتاب ابجدالعلوم ج ۱ ص ۳۸۶ و کشف‌الظنون ج ۱ ص ۲۹۰) بود که در کوفه متولد شد و در شام مقیم بود. ابوهاشم گوید: کندن کوه‌ها با سوزن آسانتر از بیرون کردن کبر از قلب‌ها است. ثوری گوید: اگر ابوهاشم صوفی نبود من نمی‌توانستم دقیق ریا را بفهمم، و از صوفی چیزی نمی‌فهمیدم اگر ابوهاشم را نمی‌دیدم ـ از طبقات المشایخ ـ اوائل سیوطی. اولین کسی که، در عراق در شهر مرو، دربارهٔ احوال صوفیه سخن گفت، فقیه محدث امام ابوالعباس مروزی بود که شیخ تصوف زمان خودش بود و در سال ۳۰۰ هـ (۹۱۳ـ۹۱۲ م) وفات یافت ـ اوائل سیوطی... اولین کسی که در علم فنا و بقا سخن گفت ابوسعید خراز بغدادی شیخ فقراء صوفیه شاگرد ذوالنون مصری بود ـ اوائل سیوطی... اولین حال رسول خدا(ص) خلوت بود که در کوه حرا در گوشهٔ تنهایی بود و با پروردگارش خلوت کرد و به عبادت او پرداخت، تا جایی که عرب گفتند: محمد عاشق پروردگارش شده است ـ این سخن از غزالی بود. اولین کس از میان صحابه که عزلت و تنهایی را برگزید ابوذر غفاری بود. چنانکه در خبر صحیح در حق او آمده است: ابوذر، با زهد عیسی‌بن مریم، بر روی زمین راه می‌رفت. او پیشوای اهل خلوت صوفیه است. و در حدیث مشهور آمده که ابوذر در روز قیامت پیشاپیش علما می‌آید ـ سیوطی این را گفته است.

شاید این نصوص مذکور جامع همهٔ گفته‌ها و نظرهایی است که دربارهٔ کسانی که انتساب تصوف به آنان امکان‌پذیر است، ابراز شده‌اند.

برای ارتباط دادن این اندیشه قدیم بودن جهان به دین منصوص می‌باشند. و زاهدانی که صوفیه خوانده می‌شوند، در زمرهٔ این دسته هستند.

دسته دوم فلاسفهٔ جدلی، اهل نظر عقلی، یعنی متکلمان یا اختیارگرایان هستند که عقائدشان بر اساس اصول دینی که در قرآن آمده استوار است. سپس این متکلمان تلاش می‌کنند که مبدأ جهان را بر وجه فلسفی بیان کنند. این دسته دوم در مقابل دستهٔ اول ایستادگی کردند. و شناخت ما نسبت به هر دو دسته هنوز ناقص است. دستهٔ اشاعره دستهٔ سوم به حساب می‌آیند که از جبریان تشکیل شده‌اند و برای اشیاء عللی جز ارادهٔ خداوند قائل نیستند».

آنچه باید مورد ملاحظه قرار دهیم امور زیر هستند:

الف ـ تنمان فلسفه‌ای را که ما در صدد بررسی آن هستیم به عرب نسبت می‌دهد.

ب ـ به نظر او این فلسفه مشتمل است بر آن چیزی که او فلسفهٔ حقیقی می‌نامد، به ضمیمهٔ گرایش‌های اشراقیان(۷) که در برخی مراحل تطور این فلسفه، به طور اتفاقی، با آن ارتباط پیدا کردند. و نیز مشتمل بر مذاهب متکلمان است.

ج ـ آنگاه او این فلسفه را عمدتاً شرحی ناقص و مسخ‌کنندهٔ مکتب ارسطو و پیروان او و تطبیق آن مکتب بر اصول دین عربی می‌داند.

د ـ او [به غلط] عقبه‌ها و موانعی را که سد راه سیر فلسفه در نزد عرب گردید بدین نحو برمی‌شمارد: قرآن، حزب اهل سنت، نژاد: یعنی آمادگی نژاد عرب برای تأثّر از اوهام، و خضوع عقولشان در برابر سلطهٔ ارسطو.

هـ ـ سرانجام او مکرّر اعتراف می‌کند که مصنفات فلاسفهٔ عرب چنانکه باید و شاید مورد بررسی قرار نگرفته‌اند.

۷. طاش کبری‌زاده در «مفتاح‌السعاده» ج ۱ ص ۲۴۲ می‌گوید: باید دانست که افلاطون حکیم، بعضی از شاگردانش را از طریق تصفیه و اعمال فکر دائم در جناب قدس تعلیم می‌داد و اینان اشراقیان خوانده شدند. و بعضی از شاگردانش را از طریق بحث و نظر تعلیم می‌داد که به نام مشائیان خوانده شدند. زیرا به مجلس افلاطون آمد و شد داشتند. و نیز بدین علت که حکمت را به هنگام مشی و راه رفتن افلاطون برای تعلیم فرزندان سلطان، از او اخذ می‌کردند یا به هنگام راه رفتن در باغ به آنان تعلیم می‌داد... ارسطو رئیس مشائیان و مدون حکمت بحثی است.

روحیهٔ دینی خاص زمانه مؤلفان قرن ۱۹:

سخنی که تنمان [به غلط] در مورد موانع پیشرفت فلسفه در نزد عرب مطرح می‌کند به دور از تأثیر عاطفهٔ دینی خاص [بر ضد دین مبین اسلام] نیست. و این روح عصر در آن روزگار بود. حتی فلاسفه‌ای که به تاریخ فلسفه پرداختند تحت‌تأثیر آن بودند. مثلاً وکتور کوزان فیلسوف فرانسوی متوفای ۱۸۴۷ م در دروس خود دربارهٔ تاریخ فلسفه در دانشگاه پاریس [از روی تعصب افراطی] می‌گوید:

«آقایان مسیحیت آخرین دینی است که روی زمین ظهور کرد... اروپای مسیحیت است که مهد آزادی است ولاغیر... و مسیحیت است که ذخائر فنون و آداب و علوم را حفظ کرد و آنها را منتشر ساخت. مسیحیت همانا اصل و ریشهٔ فلسفهٔ جدید است».

روحیهٔ تعصب نژادی زمانه:

اما تعصب نژادی بر ضد عرب نیز که جوانه‌های ان در سخن تنمان بروز کرد در روح آن عصر وجود داشت و طولی نکشید که ارنست رنان فیلسوف فرانسوی متوفای ۱۸۹۲ م با بحث‌های خود دربارهٔ تاریخ زبانهای سامی جامهٔ علمی به آن پوشانید و سپس آن را به صورت حمله‌ای کور درآورد که کلیهٔ نژاد سامی آماج تیر حملات کتابهای وی گردید. و خاورشناس آلمانی «کریستیان سن» متوفای ۱۸۷۶ م در این حمله با وی همدست گردید.

سامیان و آریائیان:

تقسیم مردم به سامی و آریائی از چیزهایی است که دانشمندان تاریخ زبان‌ها در قرن ۱۹ ساخته‌اند.

سامی منسوب به سام است، چه آنکه در تورات آمده است که نوح سه پسر داشت: سام، حام و یافث. سام پدر اسرائیلیان و برادران آنان است. و حام پدر زنگیان است. و یافث پدر بقیهٔ بشر است.

آریایی منسوب به آریا است. و آریا نام ملتی بوده که مهد ظهورشان ایران‌زمین یعنی افغانستان و حوالی آن بوده است. سپس تقریباً ۲۰۰۰ سال قبل از مسیح به شمال غربی هند رفتند که دینی جدید از ادیان شرك یعنی دین وِدا را با خود همراه داشتند. این دین دارای کتاب مقدسی است که عبارت است از سرودهای روحانی مربوط به خدایان که وِدا نامیده می‌شود. و آن اکنون دین براهمه و دین مردم هندوچین است. و این دین چندان تغییر نیافته است. سرودهای روحانی این دین و فلسفه‌ای که از این دین ملهم گردید، اثری زیاد در حیات عقلی آسیا داشته و از همان قدیم طنین آن به اروپا رسید.

از این رو همینکه استعمار اروپایی در برخی نواحی هند استقرار یافت، دانشمندان اروپا به بررسی «وِدا» پرداختند. آنان میان زبان سانسکریت که زبان وِدا بود و بین زبان‌های اروپایی تشابهی یافتند که این تشابه آنان را هیجان‌زده ساخت.

همچنین علم مقایسهٔ زبان‌ها پدید آمد. و زبان‌ها به انواعی تقسیم شدند و هر مجموعه‌ای از این انواع به ریشهٔ واحد برگردانده شدند. سپس دانشمندان، این نسب‌نامه‌های زبانی را نسب‌نامه‌هایی برای ملت‌های متکلم به آن زبان‌ها قرار دادند.

در قرن نوزدهم نظریهٔ نژاد آریایی یکباره سر برآورد و این نژاد به عنوان ریشهٔ ملل اروپایی و برخی ملل آسیایی تلقی گردید، مللی که زبان‌های آن‌ها به ریشهٔ واحد یعنی زبان سانسکریت یا غیر آن برمی‌گردد.

نظریهٔ رنان دربارهٔ سامیان و آریائیان از لحاظ فلسفی

رِنان در اوائل کتاب «تاریخ زبان‌های سامی» صریحاً می‌گوید که این من

بودم که نخستین بار مطرح ساختم که نژاد سامی پست‌تر از نژاد آریایی است. و برخی از معاصران او و کسانی بعد از او تحت‌تأثیر او قرار گرفتند. زیرا به شناخت رنان در این‌باره اهمیت می‌دادند. چون که رنان زبان‌های سامی را می‌شناخت و سامیان را در سرزمین‌هایشان از نزدیك دیده بود.

رنان در اوائل کتاب «ابن‌رشد و مکتب او» می‌گوید:

«ما نمی‌توانیم در نزد نژاد سامی سراغ بحث‌های فلسفی را بگیریم. و از شگفتی‌های سرنوشت است که این نژادی که توانست بالاترین نیرو را به ادیان خود ببخشد، کوچکترین بحث فلسفی خاص به بار نیاورد. و فلسفه در نزد سامیان چیزی جز اقتباس محض بی‌حاصل و تقلید فلسفهٔ یونانی نبود».

بدین ترتیب رنان، در بحث‌های مربوط به تاریخ فلسفه در نزد عرب، ادعای طبیعت سامی را داخل کرد. و آن را پایهٔ قضاوت بر ضد این فلسفه قرار داد.

چنانکه مفصلاً، در کتاب «تاریخ زبان‌های سامی» ص ۱۶۵، آمده: از نظر رنان، ویژگی‌های روان سامی، از لحاظ دین، در گرایش فطری به توحید، و از لحاظ زبان و صناعت و هنر و تمدن، در گرایش به سادگی، بروز کردند.

ولی روان آریایی این ویژگی را دارد که گرایش فطری به تعدد و انسجام ترکیب دارد.

نقد نظریهٔ رنان

نظریه رنان درباره فلسفه در نزد عرب، خالی از اضطراب و آشفتگی نیست. او در اوائل کتاب خود «تاریخ زبان‌های سامی» می‌گوید:

«اطلاق نام فلسفهٔ عربی بر فلسفهٔ یونان که به عربی برگردانده شد خطا و انحراف در دلالت لفظ بر معنی است. زیرا مبادی و مقدمات این فلسفه در شبه‌جزیرهٔ عربستان پدید نیامد، چیزی که هست، به زبان عربی نوشته شد. وانگهی این فلسفه فقط در نواحی دور از عربستان مانند اسپانیا و مراکش و

سمرقند، که بیشتر اهالی آنها غیر سامی بودند، شکوفا گردید».

رنان در اوائل کتاب «ابن‌رشد و مکتب او» یك بار می‌گوید: «من همیشه به این قضاوت خود که مباحث عقاید دینی در پیدایش این فلسفهٔ عربی تأثیر چندانی نداشته، کاملاً جزم و یقین دارم. و عرب کاری جز این نکرد که جملگی دانش‌های یونانی را در همان شکلی که، در دو قرن هفتم و هشتم، جهان آن را پذیرفته بود، اخذ کرد»(۸).

او بار دیگر می‌گوید: «عرب تفسیر نظریات ارسطو را وسیله‌ای برای ایجاد فلسفه‌ای انباشته از عناصر خاص قرار داد که این فلسفه به کلی غیر از آن بود که در نزد یونانیان بررسی می‌شد. فلاسفهٔ قرون‌وسطی نیز چنین کردند»(۹).

او بار سوم نظری دیگر ابراز می‌کند:

«حرکت حقیقی فلسفی در اسلام بایستی در مکاتب متکلمان جستجو شود»(۱۰).

از سخنان گوناگون رنان پس از جداسازی ـخنان از آرایش بلاغت و تخیّل شعری و هیجان‌های حماسی و احساسات و تناقض، چنین برمی‌آید که فلسفهٔ عربی که ترجمهٔ فلسفه یونانی است، وجود دارد. و فلسفهٔ اسلامی که همانا علم کلام است وجود دارد. و رنان در کتاب‌هایش صریحاً می‌گوید که این فلسفه اسلامی تازگی دارد.

شاید رنان نخستین کسی باشد که در غرب نام «فلسفه اسلامی» را بکار برد.

رنان این عقیدهٔ دانشمندان قبل از خود را قبول ندارد که عرب ارسطو را از بین سایر فلاسفه یونان برگزیدند و فقط به ارسطو اهمیت دادند. او در کتاب «ابن‌رشد و مکتب او» می‌گوید:

---

8. E. Renan: Aveiroes et l'Arerroisme, P. 11.

9. P. 89.

«دلائلی که معمولاً، در مورد اینکه عرب ارسطو را برگزیدند، آورده می‌شود، به بطلان نزدیکتر است تا به حق. زیرا عرب چنین گزینشی را صورت ندادند. چه آنکه گزینشی از روی تفکر درمیان نبوده است. و فقط عرب دانش‌های یونان را به همان‌گونه که به آنان رسید پذیرفتند.»(۱۱)

خلاصه، رنان که هم دشمن نژاد سامی است و هم دشمن دین اسلام، در مورد فلسفه نسبت به آنچه که او «فلسفهٔ عربی» می‌نامد سرسخت و متنفر است، اما نسبت به آنچه که او «فلسفهٔ اسلامی» می‌نامد چندان سرسختی نشان نمی‌دهد.

انتقاد معاصران رنان نسبت به قضاوت او

ما کسانی از معاصران فرانسوی رنان را می‌بینیم که قضاوت رنان را دربارهٔ فلسفه در نزد عرب، غیر منصفانه دانسته‌اند.

گوستاو دوگا(۱۲) در کتاب «تاریخ فلاسفه و متکلمان اسلامی» چاپ پاریس سال ۱۸۸۹ م، سخنان شمولدرز(۱۳) آلمانی را از رسالهٔ مکاتب فلسفی در نزد عرب که در سال ۱۸۴۲ منتشر گردید، نقل می‌کند که سخن زیر نمونه‌ای است از آن سخنان:

«هرگز نمی‌توانیم «فلسفهٔ عربی» را بر وجه دقیق در مورد آنچه که از این تعبیر فهمیده می‌شود به کار ببریم به همان‌گونه که فلسفهٔ یونانی و فلسفهٔ آلمانی و غیره را به کار می‌بریم. و هرگاه این تعبیر «فلسفهٔ عربی» را به کار می‌بریم منظور ما جز فلسفهٔ یونان آن‌گونه که عرب آن را فهمیدند چیزی دیگر نیست».

سپس دوگا به نقل سخنان رنان در این مورد می‌پردازد، و آنگاه خود چنین می‌گوید:

«به نظر این دو دانشمند، فلسفهٔ عربی صرفاً تقلیدی است از فلسفهٔ یونان و

11. P. 93. 12. Gustve Dugat: Histoir des theologiens, Paris 1878, P. XV.
13. Schmoders.

کوچکترین حاصلی به بار نیاورد. اما این قضاوت‌ها قطعاً افراطی هستند که منشأ آنها عدم تشخیص صحیح این فلسفه و نادانی ماست در مورد مصنفات دیگر عرب جز شرح‌هایی که برای آثار ارسطو نگاشته‌اند. من فقط یك شاهد می‌آورم: آیا کسی گمان می‌برد که عقلی مثل عقل ابن‌سینا چیزی تازه و نو به بار نیاورد و او فقط مقلد یونان بود؟ آیا مکاتب معتزله و اشعریه ثمره‌های بدیعی نیستند که نژاد عربی آنها را به بار آوردند؟ به نظر من طریقهٔ «مُنك»(۱۴) در تشخیص و تعریف این فلسفه به صحت نزدیك است».

سخن منك طبق نقل دوگا چنین است:

«می‌توانیم روی‌هم‌رفته بگوییم که فلسفه در نزد عرب، صرفاً به مکتب مشائیان پایبند نگردید. بلکه همهٔ تحولاتی که فلسفه در جهان مسیحی به خود دید، این فلسفه نیز آن تحولات را از سر گذراند. این فلسفه مشتمل است بر مکتب سنت‌گرایان که از نصوص دینی پا فراتر نمی‌گذارند و بر مکتب شك، و بر مکتب تولّد، بلکه بر مکاتبی شبیه مکتب اسپینوزا و بر مکتب جدید وحدت وجود».

دوگا، پس از بیان اختلاف اقوال دربارهٔ فلسفه و دربارهٔ هدف فلسفه، این نظریه را برمی‌گزینند که هدف فلسفه همانا تکوین عقاید جدید است. و سپس می‌گوید: «هر کس بخواهد دربارهٔ خصایص فلسفهٔ عربی درست قضاوت کند، باید به این فلسفه، از ناحیهٔ تأثیرش در اصلاح عقاید، نگاه کند. و چنانکه گفتیم، حقیقتِ هدفی که فلسفه به آن چشم دوخته، همین اصلاح و تکوین عقاید است. به عقیدهٔ من، نظر عقلی عربی، در حقیقت، تلاش برای اصلاح قرآن و تکمیل اسلام است. معتزله که فرماندهان حرکت فلسفی در نزد مسلمین هستند چنین تلاشی کردند... اینان مخلوق نبودن قرآن را انکار کردند، تا مبادا به وحدانیت خدا کوچکترین خدشه‌ای وارد شود، و عقیدهٔ مخلوق بودن قرآن را ابراز

14. Salmon Munk.

داشتند... و گفتند که آوردن بهتر از این قرآن، امکان‌پذیر است(۱۵). این‌گونه مورد بحث قرار دادن کتاب مقدس مسلمین، تقریباً از همان‌گونه بحثی است که فلاسفهٔ اروپایی در تدقیق تورات و انجیل صورت دادند. همچنانکه سایر کتاب‌ها مورد تدقیق قرار گرفتند. و داود اشتروس(۱۶) و رنان در مؤلفات خود چنین کردند»(۱۷).

مُنك آن‌جا که می‌گوید: فلسفهٔ عربی جمیع تحولات و مراحلی را که فلسفهٔ مسیحی طی کرد، از سر گذراند، با سخن تنمان، مخالفت می‌ورزد. چه آنکه بزعم تنمان، کتاب مقدس اسلام، سد راه فکرِ آزادِ عقلی است. مُنك به ثبوت می‌رساند که اسلام در بارور ساختن فلسفه و تطورات آن از مسیحیت کمتر نیست. همچنین مُنك با این سخن خود، ادعای پست بودن نژاد سامی از نژاد آریائی را، از آن لحاظ که به تفکر فلسفی مربوط می‌شود، تأیید نمی‌کند.

مُنك در مورد اینکه مسلمین ارسطو را از بین سایر فلاسفهٔ یونان برگزیدند، نظری مخالف نظر رنان دارد، او این نظر خویش را بدین نحو بیان می‌کند:

---

۱۵) اشاره به نظریهٔ «صرف» در اعجاز قرآن مجید است. خفاجی می‌گوید: «اعجاز قرآن ـ اختلافی که در مورد ملاك معجز بودن قرآن پدید آمده حول دو قول دور می‌زند: یکی آنکه قرآن با فصاحت خویش خرق عادت کرده است. و این به منزله اژدها ساختن عصا است. پذیرندهٔ این قول ناگزیر باید بیان کند که آن فصاحتی که فزونی و تعالی آن تا حدی است که از مقدور بشر بیرون است چیست. قول دوم آنکه ملاك اعجاز در قرآن عبارت است از منصرف ساختن عرب و باز داشتن آنان از معارضه و آوردن مثل آن، با آنکه اگر این صرف و بازداشتن نبود، فصاحت قرآن بیرون از مقدور آنان نبوده است. پذیرندهٔ این قول دوم نیز ناگزیر باید تحقیق و روشن کند که این فصاحت چیست، تا یقین پیدا کند که این فصاحت بیرون از مقدور آنان نیست و از نوع فصاحت آنان است، و بداند که کار مسیلمه و غیر او، در حقیقت، معارضه و آوردن مثل آن، نبوده است. زیرا سخنی که او آورد خالی از آن فصاحتی است که تحدی قرآن و مبارزه‌طلبی قرآن در برابر مخالفان، با آن فصاحت در اسلوب مخصوص، صورت گرفت». (اسرارالفصاحه، تألیف امیر محمدبن سعیدبن سنان‌الخفاجی الحلبی، چاپ خانجی، ص ۴).

16. David Strauss.

17. Dugat: XXII-XXIII.

«ارسطو از میان فلاسفه بدین جهت برگزیده شد که روش تجربی او بیشتر موافق میل علمی تجربی عرب بود تا روش ایدآلیستی افلاطون. و نیز ارسطو بدین جهت برگزیده شد که منطق او سلاح سودمندی بود در منازعات مستمر بین اهل مذاهب کلامی»(۱۸).

سخن مُنك، هم در مورد سبب انتخاب شدن ارسطو توسط عرب، مخالف رأی رنان است، و هم در مورد ادعای طبیعت بی‌ثمر سامی در فلسفه. زیرا طبیعت علمی تجربی که مطابق میل طبیعی ارسطو بود از ناحیهٔ فلسفی بی‌ثمر نمی‌شود، مگر آنکه طبیعت معلم اول ارسطو از ناحیهٔ فلسفی بی‌ثمر باشد.

تلخیص اختلاف‌نظر مابین آغاز قرن ۱۹ و پایان آن

نظریهٔ علمی غربیان دربارهٔ فلسفه در آغاز قرن ۱۹، روی‌هم‌رفته، بر آن پنج قضاوتی که از گفتار تنمان بیرون کشیدیم، و ظاهراً در آن زمان تقریباً از مسلمات به‌شمار می‌رفتند، استوار بوده است. و در اواخر این قرن، دید دانشمندان در مورد این قضاوت‌ها دگرگون گشت، و دیگر آن قضاوت‌ها مورد قبول واقع نشدند، مگر یك قضاوت که هنوز هم مورد قبول است و عبارت است از اینکه مصنفات فلاسفهٔ اسلامی هنوز چنانکه باید مورد بررسی واقع نشده‌اند. اما دیگر تعبیر «فلسفهٔ عربی» و نسبت آن به نژاد عربی، مورد اتفاق نیست. در محتوی و مندرجات این فلسفه نیز اتفاق‌نظر وجود ندارد. و اینکه فلسفهٔ عربی یکسر شرح ناقص‌کننده و مسخ‌کنندهٔ مکتب ارسطو و مفسران او و تطبیق آن مکتب با نصوص دین اسلامی است، مورد اتفاق نظر نیست. و دربارهٔ آن چیزهایی که به عنوان عقبه‌ها و موانع راه پیشرفت فلسفهٔ اسلامی ادعا شد، نیز اتفاق نظر وجود ندارد.

همهٔ این نظریات مورد خرده‌سنجی علمی قرار گرفتند، و به تدریج از شدت عصبیت و احساسات کاسته شد.

18. Munk: Melonges Paris 1927 P. 312-313.

آراء غربیان دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی در قرن حاضر

قرن حاضر فرا رسید. اما آیا دیدگاه غربیان دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی، در این قرن، از چه قرار است؟

اختلاف در نامگذاری: اسلامی یا عربی

هنوز غربیان، در نامگذاری این فلسفه، اختلاف دارند. برخی از آنان نام «فلسفهٔ عربی» را مطرح می‌سازند. زیرا مصنفان آن، آثار خود را به عربی می‌نوشتند. چنانکه موریس دو ولف[۱۹] استاد دانشگاه لووان در کتاب خود «تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی» که تکیهٔ ما بر چاپ پنجم آن به سال ۱۹۲۵ می‌باشد، و چنانکه بریه، استاد سربون، در کتاب عظیم خود، در «تاریخ فلسفه» که جزء اول آن در سال ۱۹۲۶ منتشر گردید، نام فلسفهٔ عربی را برگزیدند.

لطفی پاشا سید در مقدمهٔ ترجمهٔ «اخلاق نکوماخوس» ارسطو، به پیروی از آنان تعبیر «فلسفهٔ عربی» را مطرح کرده است.

برخی دیگر از غربیان نام «فلسفهٔ اسلامی» را برگزیده‌اند، مانند هورتن[۲۰] آلمانی عالم به اسلامیات و نویسندهٔ مقالهٔ «فلسفه» در دائرةالمعارف اسلامی. و مانند دوبور[۲۱] در کتاب تاریخ فلسفهٔ اسلامی. و مانند گوتییه[۲۲] و بارون کارا دو وو[۲۳] و غیر اینان.

روشن است که اینان می‌بینند که این فلسفه، عربی نیست. زیرا اکثر قریب به اتفاق نویسندگان آن از نژاد سامی نبودند. و به نظر اینان شایسته است که این فلسفه به اسلام نسبت داده شود. زیرا تأثیر اسلام در این فلسفه آشکار است. و

19. M. de Wulf. 20. Horten. 21. De Boer.
22. Gauthier. 23. Corra bo Vaux.

خاستگاه این فلسفه، بلاد اسلامی است و در تحت لوای اسلام زیسته است.

کتابی تألیف دکتر جمیل صلیبا، دکتر در فلسفه از دانشگاه پاریس، تحت عنوان «بحثی در فلسفهٔ الهی ابن‌سینا» چاپ پاریس به سال ۱۹۲۶، دیدم که در آن شدیداً از فلسفهٔ عربی دفاع کرده است. این کتاب رسالهٔ دکترای او در سربون بوده است. از نمونه‌های دفاع او در ارتباط با محل بحث ما این است که می‌گوید:

«آنان که وجود فلسفهٔ عربی را انکار می‌کنند، وجود فلسفهٔ اسلامی را قبول دارند. لیکن اسلام، علی‌رغم آن‌همه عناصر غیر عربی که در قلمرو آن قرار گرفته‌اند، اثری از آثار نبوغ عربی است. اینکه اکثر فلاسفه از ریشهٔ غیر عربی است، جای انکار نیست. اما آن چیزی که من به کلی منکر آن هستم، این سخن است که فلسفه‌ای که به فلسفهٔ اسلامی شهرت یافته منسوب به نژاد عربی نیست. ما از فلسفهٔ عربی سخن می‌گوییم همان‌گونه که از دین عربی سخن می‌گوییم»(۲۴).

این سخن، بر رنان صادق است که فلسفهٔ عربی و فلسفهٔ اسلامی را مطرح ساخت.

اما اهل این زمانه که معنی واحد را گاهی با تعبیر فلسفهٔ عربی و گاهی با تعبیر فلسفهٔ اسلامی بیان می‌کنند، گمان نمی‌کنم که منظورشان از آن معنی واحد، آن چیزی باشد که صلیبا منکر آن است.

رویهٔ آنان همچون رویهٔ خود دانشگاه مصری است که تا همین نزدیکی‌ها در قوانین و آیین‌نامه‌ها و مکاتباتش هر دو تعبیر را به عنوان دو تعبیر مترادف، به کار می‌برد.

کارلو نلینو(۲۵) نظری دارد که به این موضوع ارتباط پیدا می‌کند. او این نظر خویش را در درس‌هایش دربارهٔ «علم هیأت و تاریخ آن در نزد عرب در قرون وسطی» چنین اظهار می‌کند:

---

24. Djemill Saliba, Etude sur La Metaphysique d' Avicenne, Parıs 1926, PP. 21-25.

25. Carlo Nallino.

«در درس گذشته گفتم که درس‌هایم در محور تاریخ علم هیأت در نزد عرب در قرون وسطی، یعنی تقریباً تا پایان سال نهصدم هجرت نبوی، دور خواهد زد. اکنون باید مشخص کنیم که واژهٔ «عرب» به چه کسانی گفته می‌شود. هرگاه سخن از زمان جاهلیت یا اوایل اسلام باشد، بی‌شك واژهٔ عرب به معنای حقیقی طبیعی خود به کار می‌رود که به مردم ساکن شبه‌جزیرهٔ معروف به جزیرةالعرب دلالت دارد. لیکن وقتی که سخن از عصرهای بعد از قرن اول هجری باشد، این واژه را به معنی اصطلاحی آن می‌گیریم، و آن را بر جمیع امم و ملل ساکن در ممالك اسلامی، یعنی بر کسانی که زبان عربی را در اکثر تألیفات علمی خود به کار می‌گیرند، اطلاق می‌کنیم. از این رو، ملت‌های گوناگون، تحت نام عرب قرار می‌گیرند. مانند ایرانیان، هندیان، ترکان، سوریان، مصریان، بربران، اندلسیان و سایر کسانی که در زبان کتاب‌های علم، با هم شریك هستند، و همگی تبعهٔ دول اسلامی می‌باشند ـ و اگر واژهٔ عرب را بر اینان اطلاق نکنیم، تقریباً نخواهیم توانست سخن از علم هیأت در نزد عرب به میان آوریم. زیرا در بین عالمان ماهر هیأت، به ندرت از اولاد قحطان و عدنان می‌بینیم. ابن‌خلدون متوفای ۸۰۸ هـ (۱۴۰۶ م) در مقدمهٔ خود می‌گوید: «از شگفتی‌هایی که رخ داد این است که اکثر حاملان علم در ملت اسلامی غیر عرب بودند. چه در میان حاملان علوم شرعی و چه در میان حاملان علوم عقلی، عرب، اندك است. اگر هم در میان عالمان، کسی از نژاد عربی بوده، او از لحاظ زبان، و محل پرورش، و استادان خود، عجمی بوده است. با آنکه این ملت، عربی بوده و صاحب شریعت آن عربی بوده است»». (مقدمهٔ ابن‌خلدون، باب ۶ فصل ۳۵). و اگر کسی این اصطلاح را مورد اعتراض قرار داده و بگوید: استعمال لفظ «مسلمین» صحیح‌تر و شایسته‌تر از استعمال لفظ «عرب» است. من خواهم گفت که این سخن نیز به دو سبب ناصواب است: اول آنکه لفظ «مسلمین» ایجاب می‌کند که نصاری، اسرائیلیان، صابئان، و دارندگان دیانت‌های دیگر که سهم قابل‌توجه در علوم و تصانیف عربی مخصوصاً در ریاضیات، هیأت، طب و فلسفه، دارند، بیرون نهاده شوند. دوم آنکه لفظ «مسلمین» اقتضا می‌کند که از تصانیف اهل اسلام به زبان‌های غیر عربی،

مانند فارسی و ترکی نیز بحث شود که از موضوع بحث ما خارج است. پس، ارجح آن است که در آنچه در نزد نویسندگان جدید بسیار به کار می‌رود، توافق کنیم و لفظ «عرب» را به اصطلاح مذکور، یعنی نسبت به زبان کتاب‌ها نه نسبت به امت، مطمح نظر قرار دهیم» (ج ۱ ص ۱۸ـ۱۶ [تاریخ نجوم اسلامی، ترجمهٔ احمد آرام، تهران ۱۳۴۹، ص ۲۳ـ۲۱] .

نظر راجح در نامگذاری

به نظر من، اهل این فلسفه برایش نامی اصطلاح کرده‌اند که عدول از آن صحیح نیست و چون و چرا در آن جایز نیست.

مثلاً ما در کتاب «شفا» و کتاب «نجات» که هر دو از تألیفات ابن‌سینا متوفای ۴۲۸ هـ (۱۰۳۷ م) هستند، تعبیر «متفلسفهٔ اسلامی» را می‌بینیم. و در کتاب «ملل و نحل» تألیف شهرستانی، استعمال تعبیر «فلاسفهٔ اسلام» را در موارد متعدد می‌بینیم که مورد زیر از آن جمله است:

«متأخران فلاسفهٔ اسلام، عبارتند از امثال یعقوب‌بن اسحاق الکندی، و حنین‌بن اسحاق...»(۲۶).

۲۶. در کتاب طبقات شافعیة تألیف سبکی متوفای ۷۵۶ هـ چنین آمده است: «یادآوری عجیب ـ در اوائل کتاب ملل و نحل شهرستانی آمده که فلاسفهٔ اسلام که کتاب‌های حکمت را از یونانی به عربی تفسیر کردند و اکثرشان بر رأی ارسطو بودند عبارتند از: حنین‌بن اسحاق، ابوالفرج المفسر، ابوسلیمان الشحری (السجزی)، یحیی نحوی، یعقوب الکندی، ابوسلیمان المقدسی، ابوبکربن ثابت‌بن قره، ابوتمام یوسف نیشابوری، ابوزید احمد بلخی، ابومحارب حسن قمی، ابوحامد احمدبن محمد الاسفزاری، ابوزکریا یحیی‌بن الصیمری، ابونصر فارابی، طلحةالنسفی، ابوالحسن القاصری (العامری)، ابوعلی‌بن سینا ـ پایان فشردهٔ سخن شهرستانی. و ابوحامد الاسفزاری مذکور، فیلسوفی است از شهر اسفزار، بکسر همزه و سکون سین بی‌نقطه و با فأ و زاء مکسور و در آخر راء، شهری است بین هرات و سجستان. و علت اینکه من این یادآوری را کردم این است که بعضی از مردم که با من صحبت می‌کرد، نام او را غلط می‌خواند و به من گفت: شیخ ابوحامد از فلاسفهٔ اسلام است. من به او گفتم ابوحامد شیخ عراق فلسفه نمی‌دانست و از فلاسفهٔ اسلام نبود. او کتاب مذکور شهرستانی را آورد که دیدم اسفزاری به غلط اسفرائینی ضبط شده است. من او را آگاه ساختم. و بهر دانستم که اینجا نیز آن را یادآوری کنم تا دیگران مثل او به خطا نروند (ج ۳، ص ۲۷).

پس، کسانی که در سایهٔ اسلام به فلسفه پرداختند، اعم از مسلمین و غیر مسلمین، فلاسفهٔ اسلام نامیده می‌شوند. و فلسفهٔ آنان «فلسفهٔ اسلامی» به معنی اصطلاحی‌اش، نامیده می‌شود. و بدین نحو، اعتراض مذکور نلینو به استعمال لفظ «مسلمین» به جای «عرب» دفع می‌شود. و آنچه به زبان‌های غیر عربی، مانند فارسی، هندی، و ترکی، به توسط فلاسفهٔ اسلامی نوشته شده، تحت عنوان فلسفهٔ اسلامی قرار می‌گیرند. هرچند که بررسی این آثار دشوار است، مگر برای خود اهل آن زبان‌ها یا کسانی که به آن زبان‌ها احاطه داشته باشند که اینان بسیار اندکند.

تعبیر «فلاسفهٔ اسلام» و «حکمای اسلام» در کتاب اخبارالحکما و مقدمهٔ ابن‌خلدون آمده است.

ظهیرالدین ابوالحسن بیهقی کتابی دارد به نام «تاریخ حکماءالاسلام» که نسخهٔ عکسی آن در دارالکتب‌المصریه موجود است[۲۷].

در کتاب «نزهةالارواح و روضةالافراح» در تاریخ حکمای متقدم و متأخر، تألیف شمس‌الحق والدین شهرزوری (نسخهٔ عکسی کتابخانهٔ دانشگاه مصر) چنین آمده است: «قصد آن دارم که به سرگذشت قدما، سرگذشت حکمای اسلامی متأخر را ضمیمه سازم».

بنا به همهٔ دلائل مذکور، رأی من بر این است که این فلسفهٔ مورد بحث را، همان‌گونه که اهل آن، نام‌گذاری کرده‌اند، به نام «فلسفهٔ اسلامی» بخوانیم. بدین معنی که آن، در بلاد اسلام و در سایهٔ دولت اسلام، رشد و نمو یافته است، بدون توجه به دین اهل آن، و بدون در نظر گرفتن زبان آنان. من در این نام‌گذاری، جای نقد و ایرادی که موجب این باشد که به فکر تبدیل آن بیفتیم، نمی‌بینم.

اختلاف قضاوت‌ها دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی در قرن حاضر

---

۲۷. این کتاب اخیراً در لاهور با عنوان: کتاب «تتمة صوان الحکمة» به اهتمام استاد محمد شفیع... چاپ شده است.

وقتی اختلاف غربیان معاصر، در مورد تعبیر از این فلسفه، آنان را دو دسته ساخت، آنان از نقطه‌نظر قضاوتی که در مورد این فلسفه کرده‌اند نیز به دو دسته هستند:

یك دسته کسانی هستند که می‌توانیم خاورشناس گوتییه را که استاد تاریخ فلسفهٔ اسلامی در الجزایر بود، از نمونه‌های این دسته بدانیم. عدهٔ این دسته اندك است. این دسته، حدفاصل‌هایی بین عقل سامی و عقل آریائی مطرح می‌کنند، تا گرایش مشترك بین آن دو نباشد. سپس ابراز می‌کنند که اسلام دینی است که در سامی بودنش نیرومند است. و نخستین کار واجب و ضروری برای فلاسفهٔ مسلمین این است که میان این دو جریان وفق و آشتی دهند. زیرا از سویی، به حکم اینکه مسلمان هستند، به دین خویش بستگی دارند، و از سویی دیگر، به حکم اینکه فیلسوفند، به نشر مکاتب فلسفی یونان اهتمام می‌ورزند.

گوتییه می‌گوید: «فلاسفهٔ اسلامی، در اقدام به کار ضروری خود از این لحاظ مذکور، از هیچ تلاشی دریغ نکردند. آنان در ممارست و به انجام رساندن این کار با آن همه باریك‌بینی و تلاشی که در آن به خرج دادند، خصلت‌هایی از خود بروز دادند که بی‌نظیرند. این خصلت‌ها عبارتند از: مهارت، موشکافی، و بلندنظری. و رأی فلاسفهٔ اسلامی در مورد اتصال و پیوند میان شریعت و حکمت، کانون تازگی در این فلسفهٔ یونانی اسلامی است»(۲۸).

سپس، گوتییه خاطرنشان می‌سازد که فلسفهٔ یونانی بود که فلاسفهٔ اسلام را به این خط مشی سوق داد. و فلسفهٔ یونانی بود که عناصر آن خط مشی را تأمین کرد. زیرا فکر وفق دادن بین فلسفه و دین، همانا فکر آمیختگی و اتصال است. و این چیزی نیست مگر تلاش فکری آریایی در جستجوی پیوند و اتصال به وسیلهٔ واسطه‌هایی که به نحو پله‌پله و متدرج در سلسله‌ای متوالی، بین دو ضد یعنی بین اسلام دین، جدایی، و فلسفهٔ وصل یونانی، قرار گرفته‌اند.

اندکی پیش، نظر رنان را درباره خصایص نژاد سامی و نژاد آریایی یادآور شدیم.

---

28. Leon Gauthier, Introduction a l' etude de la Philosophie Musulmane, Pans 1923, P. 121.

بعد از رنان، نظریه‌ها در تبیین این خصایص مختلف گشتند. نویسنده‌ای معاصر به نام لاپی در کتابش «تمدن‌های تونسی» می‌گوید: «روان یهودی فطرتاً آینده‌گرا است. و روان عربی فطرتاً گذشته‌گرا است. پس، این دو، متنافر و ناسازگارند. و روان اروپایی با هر دوی آنها اختلاف دارد»(۲۹).

گوتییه می‌خواهد میان نژاد سامی و نژاد آریایی، با خصایصی دیگر، جدایی و تمایز مطرح کند. و در این باره در کتابش «مدخل دروس فلسفهٔ اسلامی» می‌گوید: «در کلیهٔ مظاهر فعالیت انسانی، از پایین‌ترین آنها مانند مسائل خوراك و پوشاك تا بالاترین آنها مانند نظام‌های سیاسی و اجتماعی، در نژاد آریایی، از یکسو، و در نژاد سامی - با توجه به خالصترین شاخهٔ آن یعنی شاخهٔ عربی - گرایش‌های اصیل متقابل و ناسازگار، جلوه‌گرند: عقل سامی، اشیاء متناسب و نامتناسب را با هم جمع می‌کند، و در حالی که آنها منفصل و جدا از یکدیگرند، بدون پیوند اتصال‌دهنده، و در حالی که موانع ناگهانی غیر تدریجی و غیر قابل عبور بین آنها هستند، آنها را به همین حال گسستگی و جدایی رها می‌کند و از این شاخه به آن شاخه می‌پرد. لیکن عقل آریایی، برخلاف سامی، به تألیف بین اشیاء با واسطه‌های تدریجی می‌پردازد، به نحوی که عبورش از یکی به دیگری فقط روی نردبانی است که پله‌هایش نزدیك به یکدیگرند و انتقال از یکی به دیگری چندان احساس نمی‌شود»(۳۰).

با وجود این، در قرن بیستم اندیشهٔ دخالت دادن سامی بودن و آریایی بودن در قضاوت مربوط به فلسفه اسلامی، تقریباً از بین رفت. و این بدان سبب بود که خود نظریهٔ سامی بودن و آریایی بودن بی‌اعتبار گردید و تکیه‌گاه علمی این نظریه از هم فرو پاشید.

هرچند که ما منکر آن نیستیم که این نظریه حامیانی از قبیل گوتییه دارد.

در دائرةالمعارف بریتانیا تحت عنوان «عرب» چنین آمده است: «نظریه‌ای که رنان و سِن ابراز داشتند رأی نادرست است که صفاتی خاص را به نژاد

---

29. Lapie:Les Ciuilisations P. 19

30. L. Gauthier, Introduction... Paris 1923, P. 66

سامی نسبت دادند که در واقع آن صفات از عوامل خارجی نشأت می‌گیرند یعنی نتیجهٔ محیط زندگی سامیان و احوال پیرامون آنان‌اند، که اگر آنان در محیطی دیگر و در اوضاع و احوالی دیگر می‌زیستند، دارای صفاتی جدید و اوصافی دیگر می‌شدند».

اما بریه، استاد تاریخ فلسفه در سُربن، در زمرهٔ طرفداران نظریهٔ سامی و آریایی است. هرچند که او در این باره به آن اغراق‌گویی هموطنش گوتییه دچار نشده است. بریه در کتاب «تاریخ فلسفه» می‌گوید: «فلاسفهٔ عرب در زمرهٔ معتقدان اسلام بودند و آثار خودشان را به عربی می‌نوشتند. لیکن عمدهٔ آنان از نژاد سامی نبودند بلکه آریایی بودند. از این رو، موضوعات اندیشهٔ خودشان را از کتب یونانی می‌جستند. این کتب از قرن ششم به وسیلهٔ مسیحیان نسطوری به سریانی و عربی ترجمه می‌گردید. همچنین فلاسفهٔ عرب موضوعات اندیشهٔ خودشا ن را از آثار مزدکی که در ایران باقی مانده بود و شدیداً با آراء هندی درهم آمیخته بود جستجو می‌کردند»(۳۱).

بریه، در این سخن خویش، صریحاً ریشه‌ای از ریشه‌های فلسفهٔ اسلامی یا عنصری از عناصر اجنبی آن را مطرح می‌کند که برای محققان در قرن نوزدهم واضح نبود و صریحاً مطرح نشده بود.

اما دستهٔ دوم از دانشمندان معاصر غربی که به بررسی فلسفهٔ اسلامی پرداختند بدون آنکه در قضاوت خودشان دربارهٔ فلسهٔ اسلامی ذکری از آریایی بودن و سامی بودن به میان بیاورند، عبارتند از امثال هورتن که او در دائرةالمعارف اسلامی تحت عنوان «فلسفه» می‌گوید: «منظور از این کلمهٔ فلسفه، گرایش یونانی در حکمت اسلامی است. و باید علاوه بر این گرایش، تلاش‌های عقلی متفکران را نیز به حساب آورد. این تلاش‌ها مبتنی‌اند بر تحقیقاتی و بحث‌هایی دربارهٔ احوال و خواص وجود بدانگونه که هست. این تحقیقات و بحث‌ها بدان معانی هستند که در عصور آنان معروف بوده است. یا لااقل، آن

31. Emile Brehier, Histoire de la Philosophie, Tome Premier, P. 610

تلاش‌ها بر بحث از مسائل مربوط به ادراك فراگیرنده جهان مبتنی بوده‌اند. پس، این تلاش‌ها، بدین اعتبار، باید از این فلسفه شمرده شود. در درجه اول، این تلاش‌ها بر علم کلام نظری منطبق است که هدف این علم بالا بردن سطح عقاید اسلامی است که این عقاید مشتمل‌اند بر تصوری ساده دربارهٔ وجود، تا سطح این عقاید بالا رود و با مقتضیات علم زمانه سازگار گردند»

هورتن، بعد از مطرح ساختن نشانه‌های یونانی، ایرانی، هندی، و حتی مسیحی و یهودی در گرایش‌های متکلمان، و بعد از اشاره‌ای به دوره‌های علم کلام، بر سر فلسفه بازمی‌گردد و دربارهٔ مقام فلسفهٔ اسلامی می‌گوید: «برای مشخص ساختن مقام فلسفهٔ اسلامی، باید از بیان نقص فلسفهٔ ارسطو آغاز کنیم. ارسطو در ضبط معانی جزئی نظیر ندارد. لیکن او در به دست دادن خط فکری فراگیرندهٔ همهٔ جهان که همهٔ جهان را در چهارچوب صورت ذهنی واحد ملاحظه کند، ناموفق بوده است. او جملگی جهان را به مبدأ واحد بازنمی‌گرداند. بلکه او دوگانگی را مطرح می‌کند که هیولای قدیمه و خدا در برابر یکدیگرند. درست است که در این مکتب ارسطویی عناصر علمی نظری موشکافی شده دیده می‌شوند، لیکن تمایل شدید به تکیه بر فقط آنچه در وجود خارجی است، آنها را مشوب و معطل و بی‌حاصل می‌سازد. اگر خداوند عقل صرف است اراده‌ای ندارد، و او جهان را به اعتبار اینکه معشوق است، احیا می‌کند، نه آنکه علت فاعلهٔ جهان باشد، و او به جزئیات جاهل است، در این صورت، این صورتها از کجا آمدند؟ این مسلکی است در مورد الوهیت، نه یك مکتب فلسفی. بعد، فلسفه اسلامی آمد در حالی که از مکتب نوافلاطونی کمك می‌گرفت. و همراه با فلسفهٔ اسلامی، یك اندیشهٔ نیرومند، یعنی اندیشهٔ «امکان» آمد که جملگی موجودات را دربر می‌گیرد و آنها را در وحدتی گرد می‌آورد. این اندیشه، نوری بود که مسائل موجودات جزئی را روشن ساخت، و آنها را در بالاترین مظاهرشان ظاهر گردانید. هرچیز در این جهان دارای ماهیت و وجود است. این دو تا در گوهرشان از یکدیگر متمایز هستند. و این دو با یکدیگر تلازم ضروری و حتمی ندارند که حتماً باید با هم باشند. آنکه وجود را در ابتدا به اشیاء می‌بخشد و در بقا وجودشان را حفظ می‌کند، ناگزیر باید موجودی واجب‌الوجود باشد. پس، جهان سیلی از وجود

است که از سرچشمه‌ای فیضیان می‌گیرد که کاستی نمی‌پذیرد و همهٔ ماسوی‌الله را می‌پوشاند. این رأی و اندیشه در تاریخ فلسفهٔ اسلامی تا عصر حاضر نفوذ داشته است. و همواره شرح آن و ابراز آن در صور واضح نو و تازه می‌شود. تنها ابن‌رشد است که آن را چنانکه باید نفهمیده است. جنبهٔ دیگر از جوانب فلسفه اسلامی در ایمان اهل این فلسفه نسبت به دین جلوه‌گر است. این فلاسفه اعتقاد جازم داشتند که اسلام کاملترین وحی الهی است. پیامبر، در حالات اشراق و کشف خارق‌العاده، حقایق الهی را که عقل بشری به آنها راه ندارد، یعنی «غیب» را مشاهده می‌کند و به مردم می‌رساند. لیکن فیلسوف با عقل ضعیف خویش بعضی از این حقایق را ـ که با آنچه در قرآن نازل شده هیچ‌گونه اختلافی و ناسازگاری ندارد ـ کشف می‌کند. و گوئیا وظیفهٔ فلاسفهٔ اسلامی همانا دعوت به دین اسلام است».

توضیح عقیدهٔ فلاسفهٔ اسلامی دربارهٔ فرق میان پیامبر و حکیم، یا فلسفه و دین، بدین‌گونه که در سخن بریه می‌بینیم، خالی از دقت است. ما بعداً این بحث را روشن خواهیم ساخت.

فشردهٔ آراء دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی در قرن بیستم

بازمی‌گردیم به بیان جایگاه فلسفهٔ اسلامی در نظر غربیان در قرن بیستم با تکیه بر سخنان مؤلفان معاصر. و این جایگاه را در وجوه زیر خلاصه می‌کنیم:

الف. این سخن که فلسفهٔ عربی یا اسلامی، چیزی جز صورت مسخ‌شدهٔ فلسفهٔ ارسطو و مفسرانش نیست، اکنون دیگر اعتبار خود را از دست داده یا در شرف بی‌اعتبار شدن است. و مسلم و پذیرفته گشته است که فلسفهٔ اسلامی دارای هویت خاصی است که آن را از مکتب ارسطو و مکاتب مفسران او متمایز می‌سازد. چه آنکه در فلسفهٔ اسلامی عناصری از مکاتب یونانی غیر ارسطویی گرفته شده‌اند. و در آن عناصری غیر یونانی از آراء هندی و ایرانی... و غیر اینها وجود دارند. و در آن، ثمره‌های فکر و هوش خود فلاسفهٔ اسلامی دیده می‌شوند که در یك نظام فلسفی مبتنی بر شالوده‌ای از مکتب ارسطو جلوه‌گر شد، با جبران نقص فلسفهٔ ارسطو به وسیلهٔ انتخاب آرائی از مکاتب دیگر و به وسیلهٔ کار و

ابتکار، و نیز در بحث‌های خود فلاسفهٔ اسلامی دربارهٔ پیوند دین و فلسفه جلوه‌گر شد.

ولف می‌گوید: «به‌علاوه، این خطا است که فلسفهٔ عربی همان نسخهٔ نقل‌شده‌ای از مکاتب مشائی پنداشته شود»(۳۲)

سپس می‌گوید: «و بدین‌گونه، عرب به یك نظام فلسفی دست یافت که در باب خود یگانه است و میان عقاید متخالف سازگاری ایجاد می‌کند». و نیز او می‌گوید: «به هر حال، نباید فراموش کنیم که فلاسفهٔ عرب در بحث از وجود، راهی مستقل را پیمودند که تابع وابستگی آنان به قرآن نبود.»

شاید تلاش بررسی‌کنندگان از جنبه‌هایی بدیع و تازه، در فلسفهٔ اسلامی، که تاکنون مخفی مانده، پرده بردارد.

ب. این سخن که اسلام و کتاب مقدسش، به حسب طبیعت خود، زندانی برای آزادی عقل و مانعی در راه پدید آمدن فلسفه بوده، اکنون دیگر بی‌اعتبار شده یا چندان اعتباری برایش نمانده است. و دیده می‌شود کسانی پیدا شده‌اند که سخن پیکاویه را ابراز می‌دارند. پیکاویه در کتابش «طرحی برای تاریخ مقایسه‌ای فراگیر برای فلسفهٔ قرون وسطی» چاپ سال ۱۹۰۵ می‌گوید: « وقتی که میان نوشته‌هایی که مسیحیان غربی خوانده‌اند و میان نوشته‌هایی که در دسترس عرب بوده، مقایسه بکنیم، درمی‌یابیم که عرب به نوآوری نزدیك بوده‌اند، و به برکت معارف و دانش‌هایی که نظام دادند، مزیت و برجستگی یافتند، و در قرن سیزدهم استادان مسیحیان غربی بودند. و به تأسیس فلسفهٔ کاتولیك و کلام کاتولیك با آنچه از قدما نقل کرده بودند و با آنچه که به فکر خودشان پدید آورده بودند، یاری رساندند»(۳۳).

لیون گوتییه در «مجلهٔ تاریخ فلسفه»(۳۴) شماره چهار، سال دوم، در مقاله‌ای

---

32. Wulf, Histoire de la Philosophie Medievale Louvain, 1924 t, PP. 208-209.

33. Picavet, Eoquisse... Paris 1905. P.160.

34. Revue... (Decembre 1928).

تحت عنوان «اسکولاستیك اسلامی و اسکولاستیك مسیحی» می‌گوید: «اما در اسلام، فلسفهٔ مدرسی (اسکولاستیك) از قید عبودیت کلام، که گریبانگیر اسکولاستیك مسیحی است، رها است. بعید است که این فلسفه از هر لحاظ تابع کلام باشد بلکه امکان ندارد که بگوییم تابع عقاید است. این کاملاً چیزی دیگر است. زیرا عقاید وسیله‌ای است برای محقق ساختن مصلحت جماعت یا آن‌طور که امروزه می‌گویند «پراگماتیك». اما آن فلسفه است که به تنهایی بیانگر حقیقت بالذات نظری است. در حالی که عقیده فقط همانا مثال و ایدهٔ تخیلی آن حقیقت است. فلسفه‌ای که آن عقایدی را که برای عامه مردم موجه است، نه برای اهل نظر فلسفی، به خاطر مصالح مردم و به خاطر اینکه از منشأ دینی سرچشمه گرفته است، محترم می‌شمارد، برای کلام ـ که خطر آن را برای دین و مردم بیان می‌کند ـ ارزشی قائل نیست».

ج. لفظ فلسفهٔ اسلامی یا عربی ـ چنانکه هورتن گفته است ـ هم شامل آن چیزی گردید که فلسفه یا حکمت نامیده می‌شود، و هم شامل مباحث علم کلام. و میل شدیدی پیدا شد که تصوف را نیز از شعب فلسفه اسلامی به حساب بیاورند. مخصوصاً در این اواخر که خاورشناسان به بررسی تصوف عنایت ورزیدند. ماسینیون در کتاب «مجموع نصوص غیر منتشرهٔ مربوط به تاریخ تصوف در بلاد اسلام» چاپ سال ۱۹۲۹، کندی، فارابی، ابن‌سینا، و سایر فلاسفهٔ اسلامی را در زمرهٔ متصوفهٔ اسلام به حساب آورد.

اظهارنظری دربارهٔ آنچه که فلسفهٔ اسلامی شامل آن است:

به نظر من، وقتی که علم کلام و علم تصوف آن‌چنان پیوندی با فلسفه داشته باشند که ما بتوانیم لفظ فلسفه را شامل آن دو بسازیم، نباید پیوند «علم اصول فقه» که «علم اصول احکام» نیز نامیده می‌شود، با فلسفه ضعیف باشد. مباحث اصول فقه، تقریباً جملگی آنها، از جنس مباحثی است که علم اصول عقاید، یعنی علم کلام، آنها را بررسی می‌کند. حتی شما، در کتابهای اصول فقه، بحث‌هایی می‌بینید که آنها را «مبادی کلامی» می‌نامند و آنها از مباحث علم کلام

هستند. به ظن من توسعهٔ تحقیقات در تاریخ فلسفهٔ اسلامی سرانجام به ضمیمه شدن این علم اصول فقه به اقسام فلسفهٔ اسلامی منتهی خواهد گشت. چنانکه بعضی از سخنانی که خواهیم آورد آن را تأیید و روشن می‌سازند.

سخنی در تلاش غربیان:

به هر حال کوشش‌هایی که غربیان در بررسی تاریخ فلسفهٔ اسلامی و تاریخ آن به کار برده‌اند، هر ناظری را نسبت به حوصله و تلاش و گستردگی اطلاع و روش حساب‌شدهٔ آنان به اعجاب وامی‌دارد. و اگر ما باید به هواهای ناشی از ضعف انسانی که احیاناً تلاش‌های آنان را در خدمت به علم مشوب و چرکین می‌سازد، اشاره بکنیم، با این حال، امیدواریم که ضمن بیداری عواطف نیك در بشر و کشیده شدن آنها به صلح و صفای فراگیر و ناب و انصاف و تسامح، دعوت به تعاون بین آدمیان فراهم آید و همهٔ مردم یکدست در خدمت علم قرار گیرند. به اعتبار اینکه علم، نوری است که نباید هیچ‌گونه آلودگی صفای آن را کدر سازد. و ما را از آن مأیوس نمی‌سازد که در برخی جاها گرایش‌هایی بروز می‌کند که گندیده هستند و نمی‌توانند نفوس مردم را از عوامل عصبیت و هوی و هوس رها سازند. مانند نظریهٔ برتری تبار نوردی فراگیرندهٔ ملل اروپای شمالی که اکنون در آلمان زنده و فعال است. و مانند اندیشهٔ برتری سفیدپوستان بر سیاهپوستان ساکن در آمریکای شمالی. و مانند اندیشهٔ برتری نژاد سفید بر نژاد هندی که به موجب همین اندیشه بود که نوزادانی که یکی از پدر و مادرشان انگلیسی و دیگری هندی بود، در بلاد هند و در بلاد جنوب آفریقا، به نام خاصی نامیده می‌شدند. بلکه ما امیدواریم که علم و حق بر این هوی و هوس‌هایی که هیچ علم و حق آنها را تأیید نمی‌کند چیره گردد. امیدواری ما وقتی بیشتر می‌گردد که مشاهده می‌کنیم صداهایی حتی در خود آمریکا احیاناً همین سخن ما را به نام علم ابراز می‌کنند. در مقاله‌ای که از مجلهٔ ساین‌تیفیك امریکن[۳۵] در مجلهٔ المقتطف

35. Seientific American.

(ژوئن ۱۹۳۴) تحت عنوان «برتری نژادها به سبب چیست» چنین آمده است: «در ادعای مبنی بر برتری تبار نوردی چیزی تازه نیست. بلکه این ادعا چهره‌ای جدید از نظریه‌ای است که در خلال قرن نوزدهم رواج داشت. و مفادش این بود که برخی از گروه‌های آدمیان دارای حق مُنْزَل و خدادادی هستند که بر گروه‌های دیگر سیادت کنند. از این رو، نویسندهٔ انگلیسی دانیال ده‌فوا(۳۶) نویسندهٔ داستان «روبنسون کروزو» احساس کرد که از جانب خود و بلکه از جانب حق و عدل از او خواسته شده که این‌گونه طرز فکر را به مسخره گیرد. طرز فکری که برای یك تبار معین جای بالا را در تاریخ انسانیت اختصاص می‌دهد که گوئیا این مقام بالا را خداوند به آن تبار ارزانی داشته است. لیکن احساسات و عواطف انسانی نیرومند است. زیرا در طبیعت انسانی ریشه دارد. و بر ضد صدای عقل و مقتضیات منطق برمی‌خیزد. و نظریهٔ برتری نژادی یا برتری تبار و دودمان خاص را یکی بعد از دیگری، در خلال عصرهای تاریخ، بروز می‌دهد. با آنکه عقل و علم پایه‌های سست این نظریه را تأیید نمی‌کنند. حالا ما شاهد بروز مجدد این نظریه یا این گرایش هستیم. بعد از آنکه گمان می‌کردیم که آن در اواخر قرن نوزدهم از بین رفته است. گرایش برتری تبار نوردی، از نظریهٔ برتری آریائی، یعنی برتری ملل آریائی، سرچشمه می‌گیرد. نظریه‌ای که پرچمدار آن یکی از اشراف فرانسه، یعنی کنت ژوزف آرتور گوبینو(۳۷) متوفای سال ۱۸۸۲ بود. گوبینو عقیده داشت که فقط ملل آریائی، نه غیر آنها، بوده‌اند که همه آنچه را که برای مدنیت ارزش دارند از خود به یادگار گذاشته و آنها را حفظ کرده‌اند. و اندیشهٔ وجود تبار آریائی از تشابه زبانهای هند و اروپائی نشأت گرفت. و همین تشابه موجب شد که گفته شود همهٔ این زبانها به ریشهٔ واحد یعنی زبان آریائی بازمی‌گردند. سرچشمه گرفتن زبانهای هند و اروپایی از زبان آریائی بی‌پایه نیست. اما سخن گوبینو مبنی بر اینکه وجود زبان آریائی که زبانهای هند و

36. Daniel Defoe.

37. De Gobineau.

اروپایی از آن سرچشمه گرفته‌اند، اقتضا می‌کند که یك تبار آریائی وجود داشته باشد، توهمی از توهمات بی‌پایه است. وقتی که این تبار موهوم، به نحوی که ذکر شد، ساخته گردید، همهٔ فضایل به آن تبار نسبت داده شد. و گفته شد که آن تبار منبع همهٔ تمدن‌های جهانی از قدیم تاکنون بوده است. و گفته شد که نوردی‌ها تبار آریائی‌ها بوده‌اند که در قدیم در شمال اروپا ساکن شدند. و ملل تیوتون و آنگلوساکسون از آنان بوده‌اند. با این حال، احدی از دانشمندان یك سند علمی نتوانسته اقامه کند بر اینکه تبار آریائی حقیقتاً وجود داشته است. زیرا رابطهٔ حتمی میان زبان و تبار وجود ندارد. پس، آریائی زبان است. و به کار بردن آن در مورد تبار معین، بدانگونه که آلمان امروزه به کار می‌برد، یك مجوّز علمی ندارد. اما ملل نوردی دقیقاً دربارهٔ ریشهٔ آنان چیزی نمی‌دانیم. بلکه معلوم نیست که به یك تباری که نسبت صریحی دارد، انتساب داشته باشند».

در مجلهٔ «ماه» فرانسوی مطلبی خواندم که مربوط به کتابی بود که اخیراً تحت عنوان «آریائی‌ها» منتشر شده و مشتمل بر گرایش دانشمندان کنونی فرانسه در مسألهٔ آریائی بود. ترجمهٔ آن مطلب چنین است: «**آریائی‌ها** کتابی است تألیف ژرژ پواسون(۳۸) که به تازگی منتشر شده و دربارهٔ مسأله‌ای است که حوادث کنونی آن را در پیشاپیش مسائل قرار داده است. و عبارت است از اثر نژاد در پیدایش ملل جدید. هرچند که دانش آلمانی در بررسی‌های آریائی سخت فرو رفته است، اما این علم، جانبی را برگزیده است که صحت نتایج آن مورد انکار دانشمندان سایر کشورها است. اما دانش فرانسوی فقط تا حدی به این بحث‌ها پرداخته است. از این رو، تاکنون نوشته‌ای به وجود نیامده که همهٔ جوانب این موضوع را بررسی کرده و طبیعت واقعی گروه موسوم به آریائی و ریشه‌های نژادی آنها و تطورات آنها را در خلال نسلها بیان کرده باشد. این کار را ژرژ پواسون متخصص ماقبل تاریخ و محیط به آخرین نوشته‌های فرانسویان و دیگران، برعهده گرفته است. بررسی مسألهٔ آریائی در فرانسه تاکنون فقط برعهده زبانشناسان بوده است. و به نظر پواسون این خطا است و پرداختن به این بحث‌ها مستلزم این است که فراموش نکنیم که ادعای آریائی در درجهٔ اول از

38. G. Poisson.

مسائل علمی است که از ریشه‌های ملل بحث می‌کند. به‌علاوه، برای نیل به ریشه‌های اصلی تاریخ ملل و تمدن‌ها، باید از آخرین دست‌آوردهای دانشمندان متخصص ماقبل تاریخ، یاری جست. پواسون در بحث خود روشی را برگزیده که هم بر زبانشناسی، و هم بر دانش مربوط به بررسی ریشهٔ ملل و هم بر باستانشناسی و علم ماقبل تاریخ استوار بود. و کتاب او تاریخ حقیقی تطور اروپایی از بدو پیدایش نژادهای فعلی تا زمان حاضر است که بر روش تقسیم موسوم به روش ترکیبی(۳۹) استوار است. این کتاب بیان می‌کند که چگونه امت‌ها و ملت‌ها در طی تاریخ شکل گرفتند. و عناصری که آنها را تشکیل دادند کدامند. و محل ظهور آنها کجا بوده است. و چگونه در سرزمین‌های مختلف انتقال یافتند. و تمدن‌های آنها که به تعاقب پدید آمدند کدامند. و تأثیر آنها در تطور کلی انسانی چیست. ما در این کتاب مشاهده می‌کنیم که همهٔ ملت‌هایی که از تبار آریایی هستند محصول اختلاط و اَمیختگی نژادهای اولیه هستند. هیچ ملتی نمی‌تواند به خود ببالد که بیشتر از سایر ملل خالص هستند. علاوه بر این که این خالصی قابل تشخیص و تعریف نیست، وانگهی تمدن آریایی محصول مشترك همهٔ نژادهایی است که این تمدن آنها را دربر گرفته است. زیرا هر نژادی از راه خصوصیات و معارف خود در آن تمدن به نسبت متعادل سهیم بوده است»(۴۰).

39. Synthetique.

40. Le Mois, Octobre, 1934, P. 313.

فصل دوم

سخنان مؤلفان اسلامی

در فصل پیش سخن دانشمندان غربی یعنی خاورشناسان و مورخان فلسفه را درباره فلسفه اسلامی یادآور شدیم. و نظر و قضاوت آنان را دربارهٔ آن از بدو تأسیس تاریخ فلسفه، به معنی جدید، تاکنون، دنبال کردیم.

در این فصل به بررسی آراء مؤلفان شرقی از اهل بلاد اسلامی که غالباً نوشته‌های خود را به زبان عربی تدوین کرده‌اند می‌پردازیم. و نقطه‌نظر آنان را نسبت به فلسفه اسلامی و سخنان آنان را درباره ریشه‌های آن و قضاوت آنان را درباره مقام آن، بیان خواهیم کرد. دشوار است که در این بحث همان نظم و ترتیب فصل اول را حفظ کنیم. مخصوصاً مراعات ترتیب تاریخی در نقل آراء و ملاحظهٔ تطور آنها، دشوار است. با این حال ما در نزدیك ساختن بین روش بحث این فصل و فصل قبل تلاش خواهیم کرد.

فلسفه و عرب

قاضی ابوالقاسم صاعدبن احمد متوفای ۴۶۲ هـ (۱۰۷۰ م) در کتاب «طبقات امم» پس از ذکر دانش عرب در عصر جاهلیت، چنین می‌گوید: «اما از دانش فلسفه چیزی خداوند به عرب ارزانی نداشته است، و طبیعت آنان را برای کسب این دانش مهیا نساخته است. من یك عرب اصیل نمی‌شناسم که به این دانش شهرت پیدا کند، غیر از ابویوسف یعقوب‌بن اسحاق کندی[1] و ابومحمد[2]

۱. نلینو در تاریخ نجوم اسلامی [ترجمهٔ احمد آرام ص ۱۵۱] تاریخ وفات کندی را ۲۶۰ هـ (۸۷۳ م) ذکر کرده است. اما تاریخ وفات او اواخر سال ۲۵۲ هـ (۸۶۶ م) بوده است. چنانکه ما در بحثی که در مجله دانشکدهٔ ادبیات قاهره (مجلة کلیة الآداب) تحت عنوان «ابو یوسف یعقوب کندی» در سال ۱۹۳۳ منتشر گردید، این موضوع را مورد تحقیق قرار داده‌ایم.

۲. او در زندان صنعا در سال ۳۳۴ هـ (۱۹۴۶ م) وفات یافته است. چنانکه در «اخبارالعلماء باخبار الحکماء» آمده است.

حسن همدانی»[۳]. این سخن صاعد صریح است در اینکه عرب از فلسفه به هیچ وجه برخوردار نبوده و طبیعت آنان جز به ندرت آمادگی برای فلسفه ندارد. اما شهرستانی متوفای ۵۴۸ هـ (۱۱۵۵ م) در کتاب «ملل و نحل» ضمن سخن دربارهٔ فلاسفهٔ ملل مختلف، چنین می‌گوید: «بعضی از این فلاسفه، حکمای عرب بودند که عدهٔ قلیلی‌اند. زیرا حکمت‌ها و سخنان اکثر آنـان، ناگهان‌یابی‌هـای طبع (فلتات‌الطبع) و به بدیهت دریافتن (خطرات‌الفکر) بوده است. و گاهی به نُبوّت قائل بودند»[۴]. پس، شهرستانی بر آن است که عرب، پیش از اسلام، حکمائی داشته‌اند که اندك بوده‌اند و حکمتی داشته‌اند که اکثرش ناگهان‌یابـی طبـع و گذشتن اندیشه به دل بدون نظریه‌پردازی اسـت. بی‌شـك عرب، در جاهلیـت خودشان، کلمهٔ حکمت و کلمهٔ حکما را می‌شناخته‌اند. شهرستانی در این سخن خود، در ملل و نحل، سبب اندك بودن حکمای عرب را بیان نکرده است و این را ناشی از طبیعت آنان ندانسته است، چنانکه صاعد چنین دانسته است. بلکه شهرستانی در سخن زیر هم که آراء مردم را در تقسیم اهل عالم ذکر می‌کند، این اندك بودن حکمای عرب را به طبیعت عرب ارتباط نداده و گفته است: «بعضی، اهل عالم را به حسب اقالیم هفتگانه تقسیم کرده‌اند و به اهل هر اقلیم سهمی خاص از طبایع و روانها و روحیه‌ها که متفاوت با اهل سایر اقالیم است تعیین کرده‌اند، و رنگها و زبانهای گوناگون را دلیل بر این تفاوت دانسته‌اند. و بعضی، اهل عالم را به حسب اقطار چهارگانه، یعنی شرق، غرب، جنوب، و شمال، تقسیم کرده‌اند. و به هر قطر، حق و سهمی، از اختلاف طبایع و تباین شرایع، بخشیده‌اند. و برخی از آنان، آنها را به حسب ملتها تقسیم کرده و گفته‌اند: ملتهای بزرگ چهار تا هستند: عرب، ایران، روم، و هند. سپس، ملتها را جفت‌جفت قرار داده و گفته‌اند: عرب و هند به خط مشی واحد نزدیکند و بیشتر به روشن ساختـن خواص اشیاء و حکم به احکام ماهیات و حقایق، و به‌کارگیری امور روحانی،

۳. ص ۴۵ چاپ بیروت.
۴. شهرستانی، ملل و نحل، چاپ لایپزیك ۱۹۲۳ م، ص ۲۵۳.

گرایش دارند. و روم و ایران به خط مشی واحد نزدیکند و بیشتر به بیان طبایع اشیاء و حکم به احکام کیفیات و کمیات و به‌کارگیری امور جسمانی گرایش دارند»(۵). شهرستانی در سخنی هم که دربارهٔ آراء عرب در جاهلیت(۶) آورده است، این اندك بودن حکمای عرب را به طبیعت عرب بازنمی‌گرداند. این سخن شهرستانی در ضمن سخن احمد امین در زیر می‌آید.

احمد امین، رأیی دیگر در سخن شهرستانی می‌بیند، و در کتاب «فجرالاسلام» می‌گوید: «یکی از خاورشناسان گفته است: طبیعت عقل عربی به اشیاء با نظر عام و فراگیر نظر نمی‌کند. و نمی‌تواند این کار را بکند. پیش از این خاورشناس، یکی از مؤلفان قدیمی مسلمین چنین رأیی را ابراز داشته است! شهرستانی در «ملل و نحل» ضمن سخن دربارهٔ حکما، می‌گوید: قسم دوم حکمای عرب هستند که اندك‌اند. و اکثر حکمت‌های این حکما، ناگهان‌یابی‌های طبع (فلتات‌الطبع) و به بدیهت دریافتن (خطرات‌الفکر) بوده است. عرب و هند به خط مشی واحد نزدیکند... و نزدیکی بین این دو ملت محدود است به توجه به خواص اشیاء و حکم به احکام ماهیات. و آنچه بر آنان غلبه دارد، فطرت و طبع است. و روم و ایران به خط مشی واحد نزدیکند. و نزدیکی اینان محدود است به توجه به کیفیت اشیاء و حکم به احکام طبایع. و آنچه بر اینان غلبه دارد، اجتهاد و تلاش است»(۷).

من نمی‌بینم که سخن شهرستانی بدین سبب باشد که عقل عربی را از اینکه به اشیاء با نظر فراگیر نظر کند عاجز می‌داند. بلکه عکس مطلب صحیح است. زیرا آنچه از خود سخنان شهرستانی فهمیده می‌شود، این است که عرب و هند به احکام کلی و امور عقلی و مجردات متمایل هستند و به روحانیات گرایش دارند. برخلاف روم و ایران که به امور جزئی مایل‌اند و به تتبع آثار طبایع و

---

۵. ص ۳.
۶. ص ۴۲۹
۷. احمد امین: فجرالاسلام، ج ۱، چاپ اول، ص ۴۹.

مزاج‌ها و امور محسوس از قبیل جسم و جسمانیات گرایش دارند. شاید سخن شهرستانی: «اکثر حکمت‌های عرب ناگهان‌یابی‌های طبع (فلتات‌الطبع) و گذشتن اندیشه‌ها به دل (خطرات‌الفکر)» و سخن او: «آنچه بر عرب غلبه دارد فطرت و طبع است» غیر از سخن جاحظ نباشد که در کتاب «البیان والتبیین» می‌گوید: «لیکن همهٔ سخن فرس و همهٔ معنی متعلق به عجم، فقط از اندیشهٔ ممتد و از اجتهاد و خلوت و از مشاوره و تعاون و از تفکر پردامنه و بررسی کتاب‌ها و از راه حکایت دومی دانش اولی و افزودن سومی بر دانش دومی است که ثمره‌های این فکرشان در نزد آخری بر رویهم انباشته می‌گردد. در صورتی که همه چیز عرب فقط بدیهت و ناگهان‌یابی (ارتجال) و گوئیا الهام است»(۸).

جاحظ با این سخن خود، فقط می‌خواهد عرب را به تیزهوشی و حِدّت ذهن و اصابت رأی در چیزهایی که سایران در آنها به تفکر ممتد و یاری گرفتن و بحث احتیاج دارند، توصیف کند.

گذشته از این، تقریباً اختلاف سخن صاعد و سخن شهرستانی در امر فلسفهٔ عرب، به اختلاف آن دو در مراد و منظور از فلسفه‌ای که از آن سخن می‌گویند، بازمی‌گردد. منظور صاعد از فلسفه، نظر عقلی در جهت شناخت حقایق طبق اسلوب علمی، است. او دانش‌های عرب را برمی‌شمارد، مانند علم مربوط به زبان آنان، و علم اخبار و سیرت‌ها و شعرها. آنگاه اطلاع آنان را نسبت به مطالع ستارگان و مغارب آنها و باد و باران کواکب، ذکر می‌کند، و می‌گوید: «بر حسب آنچه آنان از راه توجه شدید و تجربهٔ ممتد، به خاطر نیازشان به شناخت اینها در اسباب معیشت خود، ادراك کردند، نه از راه آموختن حقایق، و نه بر سبیل آموزش علوم»(۹). پس، در نزد عرب، علمی و دانشی، به طریق تعلم حقایق و آموزش علوم، اصلاً نبوده است. نه دانشی که به نام فلسفه خوانده می‌شود، و نه غیر آن.

اما ظاهراً، از نظر شهرستانی، فلاسفه همانا کسانی هستند که در مقابل اهل

۸. جاحظ: البیان و التبیین، چاپ مصر ۱۳۳۲، ج ۳ ص ۱۳ـ۱۲.
۹. صاعد: طبقات، طبع بیروت، ص ۴۵.

دیانت‌ها و نحله‌ها قرار گرفته‌اند. او می‌گوید: «کسانی که مستبد به رأی هستند، به نحو استبداد مطلق، اینان همانا منکران نُبوّات هستند مثل فلاسفه، صابئـه، و براهمه. اینان به شرایع و احکام امری قائل نیستند. بلکه یك عده حدود عقلی وضع می‌کنند تا بر اساس آنها بتوانند زندگی جمعی داشته باشند... و کسانی که مستفید هستند، به نُبُوّات قائلند»(۱۰).

و در نزد عرب، از غیر صابئه و براهمه، کسانی بوده‌اند که برایشان حدودی عقلی وضع می‌کردند که تا حدی نظام و عدل برای زندگیشان تأمین گردد. و اینان حکما و حاکمان ایشان بوده‌اند.

این تفکر عقلی و آنچه مربوط به آن است، از نظر شهرستانی فلسفه نامیده می‌شود، مادامی که بر اساس دین استوار نباشد، هرچند که به روش علمی نباشد.

صاعد با آنکه گفته است: «خداوند چیزی از دانش فلسفه به عرب ارزانی نداشته، و طباع عرب را برای کسب فلسفه مهیا نساخته است»(۱۱) با این حال، روشن نساخته که این طبیعت عربی که با فلسفه ناسازگار است چیست.

اما شهرستانی طبیعت عربی را بدین نحو متمایز می‌سازد که آن را نزدیك به نظر مجرد و مباحث کلی که به فلسفه شبیه‌تر است، نزدیك می‌سازد. آنگاه می‌گوید: حکمای عرب اندکند. و اکثر حکمت‌هایشان بدیهـت و ناگهان‌یابـی (ارتجال) است. و بیان نکرده که چرا حکمای عرب اندکند با آنکه آنـان از استعداد طبیعی زیادی برخوردارند.

سپس، عبدالرحمن‌بن خلدون متوفای ۸۰۸ هـ (۱۴۰۶ م) آمد. و در بیان معنی فلسفه خط مشی او به رأی شهرستانی نزدیك است. او در مقدمه می‌گوید: «علومی که بشر در آنها خوض می‌کند و در بلاد مختلف به فراگیری و فرادهی آنها می‌پردازد، بر دو قسم‌اند: قسم اول، برای انسان، طبیعی است که با فکر خود به آن می‌رسد. قسم دوم نقلی است که از واضع آن اخذ می‌کند. قسم اول، همانا علوم حکمی فلسفی هستند که انسان با فکر طبیعی خویش می‌تواند به آنها واقف

---

۱۰. شهرستانی: ملل و نحل، ص ۲۵
۱۱. صاعد: طبقات، چاپ بیروت، ص ۴۵

شود، و با ادراکات بشری خود از موضوعات، مسائل، انحاء براهین آنها، و راه‌های تعلیم آنها آگاه شود، تا نظر و بحث او بر شالودهٔ صواب، او را، از آن جهت که انسانی دارای فکر است، از خطای در آنها، بازدارد. قسم دوم، علوم نقلی وضعی هستند که همگی بر اساس خبر از واضع شرعی استوار است. و عقل به آنها راهی ندارد، مگر در الحاق مسائل فرعی آنها به اصول آنها»(۱۲).

روشن است که این فیلسوف اجتماعی رأی کسانی را که می‌گویند: «طبیعت عرب مانع آنان از فلسفه و موجب ضعف استعداد آنان نسبت به فلسفه است» قبول ندارد. زیرا او بشر را به نژادهایی تقسیم نمی‌کند که هر نژادی دارای طبیعت ویژهٔ جدایی‌ناپذیر داشته باشد. چنانکه صاعد و شهرستانی، بدانگونه که از سخن آن دو برمی‌آید، بدان تقسیم تمایل نشان داده‌اند. بلکه ابن‌خلدون خصایص ظاهری و روحی ملتها را به عوامل عارضی از قبیل هوا و اختلاف اوضاع و احوال بازمی‌گرداند. و در مقدمه، تأثیر وضع جغرافیایی و تأثیر هوا را در رنگ‌های بشر و در بسیاری از حالات بشر، بیان می‌کند. و اختلاف اوضاع تمدن را از لحاظ فراوانی نعمات و قحطی و تأثیر اینها را در بدنها و اخلاق بشر ذکر می‌کند. او در «مقدمه» فصلی تحت عنوان «اکثر حاملان علم در اسلام، عجم بوده‌اند» آورده، و در آن به تجزیه و تحلیل علل و اسبابی پرداخته است که به نظر او موجب روی‌گردانی عرب از پرداختن به علم و فلسفه، در دورهٔ جاهلیت و در دورهٔ اسلام، شده‌اند. این علل و اسباب بیرون از طبیعت نژادی عرب است. او در فصل مذکور چنین می‌گوید: «از شگفتی‌هایی که رخ داد، این است که اکثر حاملان علم در ملت اسلامی غیر عرب (عجم) بودند. چه در میان حاملان علوم شرعی و چه در میان حاملان علوم عقلی، عرب، اندك است. اگر هم در میان عالمان کسی از نژاد عربی بوده، او از لحاظ زبان، محل پرورش، و استادان خود، عجمی بوده است. با آنکه این ملت، عربی بوده و صاحب شریعت آن عربی بوده است. علت امر این بوده است که ملت اسلام در صدر اسلام به اقتضای اوضاع و احوال ساده بودن و بدوی بودنشان نه علمی داشته‌اند و نه صناعتی... و این قوم

۱۲. ابن خلدون: مقدمه، طبع بولاق، ۱۳۲۰، ص ۴۱۱.

در آن روزگار صدر اسلام از تعلیم، تألیف و تدوین بی‌خبر بوده‌اند».

ابن خلدون، پس از ذکر پیدایش علوم شرعی و سایر علوم، می‌گوید: «این علوم همگی علومی گشتند دارای ملکات نیازمند به تعلیم. از این رو، در زمرهٔ صنایع درآمدند. و ما قبلاً گفتیم که صنایع از ویژگی‌های شهرنشینی است. و عرب دورترین مردم نسبت به صنایع هستند. بدین ترتیب، علوم در زمرهٔ شؤون شهرنشینی گردید. و عرب از آنها دور ماندند... و اما عرب که این تمدن و بازار آن را به دست آورد، از بدویت به این مدنیت روی آوردند. لیکن ریاست در عهد دولت عباسی و پرداختن به کشورداری، آنان را از پرداختن به علم، و نظر در آن، بازداشت. چه آنکه آنان اهل دولت و صاحبان سیاست دولت بودند. افزون بر آنکه چون علم در زمرهٔ صنایع درآمده بود، و رؤسا همواره پرداختن به صنایع و حرفه‌ها و امور مربوط به آنها را خوار می‌شمردند. از این رو، پرداختن به علم، در آن روزگار، با غرور آنان سازگار نبود... علوم عقلی نیز در ملت اسلام پدید نیامد مگر بعد از آنکه حاملان علم و مؤلفان آن از سایرین متمایز گشتند و علم جملگی به صورت صناعت درآمد. و از این رو، علوم عقلی نیز به عجم اختصاص یافت. و عرب آنها را کنار نهاده و از پرداختن به آنها روی گردانیدند. و به آنها، همانند صنایع که قبلاً گفتیم، کسی جز معلمان عجم نپرداخت»(۱۳).

پس، ابن‌خلدون معتقد نیست که روی‌گردانی عرب از فلسفه، جز در موارد اندك، ناشی از قصوری در طبیعت آنان است. بلکه به نظر او این روی‌گردانی به اقتضای بدوی بودن آنان است که این بدویت به دور از ممارست صناعات علمی و غیر آنها است. وانگهی اشتغال عرب به ریاست و تدبیر دولت و دفاع از آن، و بی‌اعتنایی آنان نسبت به صناعات حتی صناعات و ملکات علمی، موجب شدند که عرب آنها را به مرؤوسین خود یعنی به عجم واگذارند.

تقی‌الدین احمدبن علی مقریزی متوفای سال ۸۴۵ هـ (۱۴۴۱ م) در «خطط» به ذکر فلاسفهٔ عرب در دورهٔ جاهلیت می‌پردازد، و آنان را پایین‌تر از فلاسفهٔ سایر ملل قرار می‌دهد. و فلاسفهٔ اسلام را در ردیف حکمای روم می‌آورد که گوئیا طبقه‌ای از آنان است. او می‌گوید: «نام فلاسفه به جماعتی از هند گفتا

۱۳. ابن خلدون، مقدمه، ص ۵۴۲ـ۵۴۰.

می‌شود که طبسیون[۱۴] و براهمه هستند. و اینان به ریاضت شدید می‌پرداخته، و اصلاً به نبوات قائل نبوده‌اند. و این نام فلاسفه به وجه ناقص‌تر به عرب نیز گفته می‌شود. و حکمت فلاسفهٔ عرب از افکار آنان و از ملاحظه و مداقهٔ طبیعی نشأت می‌گیرد و به نبوات قائلند. اینان ضعیف‌ترین مردم در علوم هستند. در زمرهٔ فلاسفه، حکمای روم هستند که چند طبقه‌اند: از جملهٔ آنان اساطین حکمت‌اند که قدیمیترین آنان هستند. و از جملهٔ آنان مشائیان‌اند. و رواقیان‌اند. و ارسطوئیان‌اند. و فلاسفهٔ اسلام‌اند. (و من‌الفلاسفةحکماء الروم و هم طبقات. فمنهم اساطین الحکمة وهم اقدمهم. و منهم المشائون. و اصحاب‌الرواق، و اصحاب ارسطو، و فلاسفةالاسلام)»[۱۵].

منابع و خاستگاه‌های فلسفه در ملت اسلامی

فلسفه به اعتبار علمی که برای خودش موضوع خاص، و اسلوب خاص در بحث، و غایت و هدف خاص دارد، در بین عرب، در دورهٔ جاهلیت آنان، وجود نداشته است. لیکن این علم در بین مللی از غیر عرب وجود داشته و از آنها به عرب، در دورهٔ رونق و شکوفایی دولت خودشان، منتقل گردید.

اعتراف به سلطهٔ فلسفهٔ یونانی

ابن خلدون در «مقدمه»[۱۶] می‌گوید: «اکثر کسانی که به علوم عقلی پرداختند در بین نسل‌هایی که ما از اخبار آنان باخبریم، دو ملت بزرگ، در دورهٔ پیش از اسلام، بوده‌اند که عبارتند از ایران و روم»[۱۷].

۱۴. در لسان‌العرب آمده است: طبسان (دو طبس) دو ناحیه در خراسان‌اند. و در حاشیهٔ آن از یاقوت نقل شده که آنها دو ناحیه هستند که به یکی طبس‌النمر (طبس ببر) و به دیگری طبس العناب گویند. و ایرانیان همواره به صورت مفرد (طبس) به کار می‌برند.

۱۵. مقریزی: خطط، ج ۴، ص ۱۶۳.

۱۶. ص ۴۵۳.

۱۷. لفظ روم، گاهی به سکان امپراطوری روم شرقی و غالباً به یونان گفته می‌شود.

در کتاب «اخبارالعلماء باخبار الحکما»(۱۸) در شرح حال کندی چنین آمده است: «یعقوب‌بن اسحاق... ابو یوسف کندی که در ملت اسلامی به تبحر در فنون حکمت یونانی و ایرانی و هندی شهرت یافته است»(۱۹).

ابن‌ندیم(۲۰) در الفهرست(۲۱) نام کسانی که کتاب‌های علوم فلسفی را در عهد عباسیان از یونانی و فارسی و هندی ترجمه کردند ذکر می‌کند. و بدین ترتیب اعتراف می‌کند که علوم فلسفی در اسلام بر ریشه‌های یونانی و ایرانی و هندی استوار گردید.

اما ابن‌خلدون در مقدمه می‌گوید: «مقام علوم عقلی در نزد ایرانیان عظیم بوده است... وقتی بلاد ایران فتح گردید، و کتاب‌های زیادی مشاهده گردید. سعدبن ابی‌وقاص به عمربن خطاب نامه نوشت و در مورد آن کتابها و آموختن آنها به مسلمین اجازه خواست. عمر به او نوشت که همهٔ آن کتابها را به آب بریزید. اگر در آنها هدایتی باشد که خداوند ما را به هدایت روشن‌تر راهنمایی فرموده است، و اگر در آنها گمراهی باشد که خداوند ما را از آن نجات بخشیده است. از این رو، آن کتابها را در آب یا در آتش ریختند. و علم ایران از بین رفت و به ما نرسید»(۲۲).

---

۱۸. کتابی که در مصر، با عنوان کتاب «اخبارالعلماء باخبار الحکماء» منسوب به وزیر جمال‌الدین ابوالحسن علی‌بن قاضی‌الاشرف یوسف قفطی متوفای ۶۴۶ هـ (۱۲۴۸ م)، در واقع کتاب ابن قفطی نیست. بلکه آن، مختصری است که آن را محمدبن علی‌الخطبی الزوزنی نوشته است که فقط نام او شناخته شده است. و تاریخ فراغت او از این مختصرش سال ۶۴۷ هـ (۱۲۴۹ م) بوده است.

۱۹. ص ۲۴۰.

۲۰. در یکی از تعالیقی که در پشت نسخهٔ خطی شهر لیدن هلند، نوشته شده، تاریخ وفات ابن ندیم ۳۸۵ هـ (۹۹۵ م) قید شده و تاریخ تصنیف الفهرست سال ۳۷۷ هـ (۹۷۸ م) مشخص گردیده است.

۲۱. ص ۲۴۵_۲۴۴.

۲۲. ص ۴۵۴.

این نقل تاریخی، با آنکه میزان اعتبار آن روشن نیست و به ثبوت نرسیده که آثار ایرانی به کلی از میان رفته باشد، دلالت بر این دارد که نوشته‌های ایرانی که به دست عرب رسید کمتر از مثلاً نوشته‌های یونانی است که به دست آنان رسید.

اعتراف مؤلفان عربی به اینکه علوم فلسفه از بیرون وارد حوزهٔ فرهنگ اسلامی شد، در این امر آشکار است که آنان، به طور شایع، علوم فلسفه را با تعبیر «علوم اوائل» و «علوم قدیمه» توصیف کرده‌اند، در مقابل علومی که در ملت اسلام پدید آمدند (علوم محدثه). این تعبیر در فهرست تألیف ابن‌ندیم و در طبقات تألیف صاعد و در کتاب اخبارالعلماء باخبار الحکماء و غیر اینها آمده است.

ابن ابی‌اصیبعه متوفای ۶۶۰ هـ (۱۲۷۰ م) در عیون‌الانباء از فارابی چنین نقل می‌کند: «نام فلسفه، یونانی، یعنی غیر عربی، است که وارد عربی شده است. این نام در زبان فلاسفه «فیلاسوفیا» است که به معنی گرامی داشتن (ایثار) حکمت است. این نام در زبان آنان مرکب از «فیلا» و «سوفیا» است. فیلا یعنی گرامی داشتن (ایثار). و سوفیا یعنی حکمت. و فیلسوف مشتق از فلسفه است که در زبان آنان «فیلوسوفوس» بوده است. و این تغییر همان روال تغییر در بیشتر اشتقاقات در نزد آنان است. و معنای فیلسوف، گرامی‌دارندهٔ حکمت است. و گرامی‌دارندهٔ حکمت، در نزد آنان، کسی است که مطمح نظر او در زندگی خویش و هدف او از عمر خویش همانا حکمت باشد»[۲۳].

به کار گیری لفظ یونانی «فلسفه» به توسط عرب، حاکی از آن است که ریشهٔ فلسفه از نظر آنان یونانی است. گذشته از آنکه مؤلفان عرب بر این عقیده‌اند که اصل و ریشه، در فلسفه و مبدأ در حکمت، متعلق به روم است. در کتاب «اخبارالعلماء باخبارالحکما» چنین آمده است: «به سبب ارسطاطالیس بود که فلسفه و سایر علوم قدیمه در بلاد اسلامی انتشار یافت»[۲۴].

شهرستانی در ملل و نحل می‌گوید: «ما مکاتب حکمای قدیم روم و یونانیان به ترتیبی که در کتابهای آنان نقل شده، ذکر می‌کنیم. و در پی آن سایر حکما را

۲۳. ج ۲ ص ۱۳۴.
۲۴. ص ۲۲.

می‌آوریم. زیرا اصل در فلسفه و مبدأ در حکمت متعلق به روم است. و سایران همچون عیال و ریزه‌خوار آنان هستند»(۲۵).

حسن صدیق‌خان در کتاب «ابجدالعلوم» می‌گوید: «جمیع علوم عقلی از اهل یونان گرفته شده‌اند»(۲۶).

نظر رایج در بین مؤلفان اسلامی این است که فلسفهٔ اسلامی فقط همانا مقالات و سخنان ارسطو است، به‌علاوهٔ بعضی از آراء افلاطون و فلاسفهٔ قدیمی یونان پیش از افلاطون. همین سخن را شهرستانی در ملل و نحل به هنگام بحث دربارهٔ متأخران فلاسفهٔ اسلامی بدین نحو ابراز می‌کند: «همهٔ متأخران فلاسفهٔ اسلامی در جمیع آرائی که ارسطو به آنها گروید یا آراء خاص خود او بود، راه او را در پیش گرفتند، جز در موارد اندك که رأی افلاطون و متقدمان را برگزیدند»(۲۷).

ابن‌خلدون، یك بار در مقدمه، در فصلی تحت عنوان «در ابطال فلسفه و فساد ممارست آن» همانند شهرستانی، می‌گوید: «پیشوای این آراء فلسفی یعنی کسی که مسائل مربوط به فلسفه را مورد تحقیق قرار داد و علم آنها را تدوین کرد و استدلال‌های آنها را به رشتهٔ تحریر درآورد، به حسب آنچه که دربارهٔ آن روزگاران به دست ما رسیده، همانا ارسطوی مقدونی از اهل مقدونیه از بلاد روم، بوده است... او را به طور مطلق، معلم اول می‌خوانند. و منظورشان معلم صناعت منطق است. زیرا پیش از او علم منطق تهذیب و تدوین نشده بود... او نخستین کسی است که قانون منطق را مرتب ساخت. و مسائل آن را به طور مستوفی مطرح ساخت و به خوبی از عهدهٔ بسط آنها برآمد... پس از ارسطو، در دورهٔ اسلام، کسانی آن آراء فلسفی را گرفتند. و در این آراء، جز در موارد اندك، دقیقاً خط مشی ارسطو را در پیش گرفتند»(۲۸).

ابن خلدون، جای دیگر رأیی دیگر ابراز می‌کند: او در فصل «علوم عقلی و

۲۵. ص ۲۵۳.
۲۶. ج ۱ ص ۱۰۶.
۲۷. ص ۳۴۸.
۲۸. ص ۵۱۴.

انواع آن» بعد از ذکر عصر مأمون و توجهی که در آن عصر به فراهم آوردن کتب یونانیان و ترجمهٔ آنها می‌شد، چنین می‌گوید: «متفکران اسلام به علوم یونانی پرداختند. و در فنون آن زبردست شدند. و نظرهای آنان در آنها به غایت و درجهٔ نهائی رسید، و با بسیار از آراء معلم اول مخالفت ورزیدند. و اختصاصاً معلم اول را برای رد و قبول برگزیدند. زیرا او شهرت داشت. و کتابها در این باره نوشتند. و بر پیشینیان و کسانی که قبل از آنان بودند، سبقت و برتری جستند»(۲۹).

بعضی از خود فلاسفهٔ اسلام، در جملگی فلسفهٔ اسلام، چیزی بهتر از آراء یونانی ندیده‌اند. ماسینیون در کتاب «مجموع نصوص غیر منتشره مربوط به تاریخ تصوف در بلاد اسلام» قسمتی از کتابی تألیف ابن‌سبعین فیلسوف اندلسی متوفای ۶۶۹ هـ (۱۲۷۰ م) را نقل می‌کند که ابن‌سبعین در آن چهره‌ای از ابن‌رشد، فارابی، و ابن‌سینا تصویر می‌کند که نظر او را دربارهٔ این پیشوایان فلسفهٔ اسلامی آشکار می‌سازد. او دربارهٔ ابن‌رشد می‌گوید: «این مرد شیفتهٔ ارسطو است. و در برابر او سر تعظیم فرود می‌آورد. حتی در حس و معقولات اُولیٰ، تقریباً، از او تقلید می‌کند. اگر بشنود که ارسطو گفته: شخص ایستاده، در عین حال ایستادن، نشسته است، او نیز همان را می‌گوید و به آن اعتقاد پیدا می‌کند. و اکثر تألیفات او از سخنان ارسطو است: یا آنها را تلخیص می‌کند و یا با او همراه می‌شود». ابن‌سبعین دربارهٔ فارابی می‌گوید: «این مرد فهیم‌ترین فلاسفهٔ اسلام و آشناترین آنان نسبت به علوم قدیمه است. و فقط اوست که در این علوم فیلسوف است لاغیر. و اوست که درك می‌کند و محقق است». اما او دربارهٔ ابن‌سینا می‌گوید: «ابن‌سینا آدمی است ظاهرساز، سفسطه‌گر، و طبل توخالی. تألیفاتش به درد نمی‌خورد. او بزعم خودش فلسفهٔ مشرقی را درك کرده است. و اگر آن را درك کرده بود، بوی آن در حالی به او می‌رسید که او در لجنزار است. اکثر کتابهای او از کتابهای افلاطون فراهم آمده و استنباط شده‌اند. و آراء خاص خود او در آنها، به دردی نمی‌خورند. و سخن او قابل اعتماد نیست. و «شفا» بهترین کتاب اوست که سخنان گتره‌ای در آن بسیار است، و مخالف حکیم (ارسطو) است. هرچند که

۲۹. ص ۴۵۵.

این مخالفت از این لحاظ که موجب شده که ابن‌سینا آراء حکیم را بیان کند، جای قدردانی است. و بهترین اثر او در الهیات «التنبیهات و الاشارات» و داستان رمزی او به نام «حی‌بن یقظان» است. با آنکه همهٔ آنچه در اینها ذکر کرده از مفهوم «نوامیس» اثر افلاطون و از کلام صوفیه است».

واقع مطلب این است که شیفتگی اکثر فلاسفهٔ اسلام نسبت به ارسطو و مشائین و سایر حکمای یونان، امری آشکار است. در سخن خود ابن‌سبعین نقطه‌هایی بارز وجود دارد که این شیفتگی را روشن می‌سازد. مگر نه این است که او فقط فارابی را فیلسوف می‌داند و بس. از این لحاظ که فارابی فهیم‌ترین فلاسفهٔ اسلام و آشناترین آنان نسبت به علوم قدیمه است. و منظور ابن‌سبعین از علوم قدیمه، همانا علوم فلسفهٔ ترجمه شده از یونان است و مگر نه این است که ابن‌سینا را به خاطر مخالفت با حکیم، یعنی ارسطو، ملامت می‌کند. و برمی‌گردد و در همین مخالفت، از لحاظ اینکه آراء معلم اول بیان شده، جای قدردانی می‌بیند؟

خطا و تحریف در برگردان عربی (تعریب) کتابهای فلسفه

مؤلفان اسلامی از یادآوری خطا و تحریف در ترجمهٔ کتابهای فلسفی و برگردانی آنها به عربی غفلت نورزیده‌اند.

ابوحیان توحیدی متوفای ۴۰۰ هـ (۱۰۰۹ م) در «مقابسات» می‌گوید: «... گذشته از آنکه ترجمه از زبان یونانی به عبرانی و از عبرانی به سریانی و از سریانی به عربی، آنچنان خللی به خواص معانی در ابدان حقائق رسانید که بر کسی پوشیده نیست. و اگر معانی یونان، با همان بیان شیوایش، و با آن کاربرد پردامنه‌اش، و با آن گیرایی معجزه‌آسایش، و با آن وسعت مشهورش، در ذهن عرب خطور می‌کرد، در آن صورت، حکمت به طور صاف و ناب و بی‌شائبه و کامل و بی‌نقص، به ما می‌رسید. و اگر منظور فلاسفهٔ قدیم را با همان زبان خودشان می‌فهمیدیم، به درد ما می‌خورد و سوز عطش ما مرتفع می‌شد و در راه

قرار می‌گرفتیم و به حد مطلوب می‌رسیدیم»[۳۰].

غزالی متوفای ۵۰۵ هـ (۱۱۱۱ م) در کتاب «تهافت‌الفلاسفه» می‌گوید: «وانگهی کلام مترجمان آثار ارسطو از تحریف و تبدیل دور نماند. و همین تحریف و تبدیل نیاز به تفسیر و تأویل را پیش آورد. تا جایی که این امر نیز موجب نزاع بین فلاسفه گردید. از میان متفلسفهٔ اسلام، استوارترین ایشان در نقل و تحقیق ابونصر فارابی و ابن‌سینا هستند. و من به ابطال‌آرائی می‌پردازم که اینان از مکتب رؤسایشان در گمراهی، برگزیده‌اند و صحیح دانسته‌اند. چه آنکه آرائی که اینان نپذیرفتند و از متابعت رؤسایشان در آن آراء، سر باز زدند، در نادرستی آنها شکی نیست. و در ابطال آنها نیازی به نظر و بحث طولانی نیست»[۳۱].

در کتاب «اخبارالعلماء باخبار الحکما» چنین آمده است: «همهٔ کسانی که سخن ارسطوطالیس را، از یونانی به رومی و به سریانی و به فارسی و به عربی، نقل کرده‌اند، تحریف و گزافه‌گویی کرده‌اند. و به ظن خودشان انصاف به خرج داده‌اند، در صورتی که از انصاف دور مانده‌اند. و فارابی و ابن‌سینا، از بین جماعت فلاسفه و مترجمان، در تفهیم مقاصد ارسطو در کلامش، به دقت نزدیکتر است. زیرا این دو دقت و تحقیق کرده و علم ارسطو را به همان وجهی که منظور ارسطو بوده حمل کرده و به کار گرفته‌اند. و از سرچشمهٔ آن، طالبان و واردان را بهره‌مند ساخته‌اند. و با اصولی از آن موافقت کرده‌اند. از این رو، آن دو به همان کفر ارسطو تکفیر شده‌اند، و قدر و مقام آن دو، بین اهل شهادت، همچون قدر و مقام ارسطو قرار داده شده است»[۳۲].

---

۳۰. ص ۲۵۸، چاپ سندوبی.
۳۱. ص ۹ چاپ مطبعه کاتولیکی.
۳۲. ص ۳۹.

نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا در مقدمهٔ کتاب خود موسوم به «منطق‌المشرقیین» به بیان سلطهٔ ارسطو و مشائیان در عقول متفلسفهٔ اسلام پرداخته و از فلسفهٔ او و جایگاه آن پرده برداشته و گفته است: «اینك بر آن شدیم که سخنی در آنچه که مورد اختلاف اهل بحث است فراهم آوریم. و در آن از عصبیت، هوی، عادت، و انس برکنار بمانیم. و از فاصله گرفتن از عادت مألوف متعلمان کتب یونانیان، که از روی غفلت و قلت فهم، این عادت مألوف را پیدا کرده‌اند، بیمی به خود راه ندهیم. و هراسی نداشته باشیم از کنار گذاشتن آنچه در کتابهای خود من آمده است. کتابهایی که برای عامیان متفلسفه نوشته‌ام. عامیانی که دلباخته مشائیان‌اند، و گمان می‌کنند که خداوند جز مشائیان را هدایت نکرده است و جز آنان را مشمول خویش نساخته است. با آنکه من اعتراف دارم به فضل افضل سلف مشائیان [ارسطو] در آگاهی او به چیزهایی که اقران و استادان او از آنها غفلت داشتند، و در اینکه او اقسام علوم را از یکدیگر تمیز داد، و در اینکه علوم را بهتر از پیشینیان و اقران خود مرتب ساخت، و در اینکه در بسیاری چیزها حق را تشخیص داد. و در اینکه او به اصولی صحیح و جاری در اکثر علوم دست یافت، و در اینکه او از آنچه گذشتگان و اهل بلاد او بیان کرده بودند مردم را آگاه ساخت. و این نهایت توان انسانی است که برای نخستین بار مبادرت می‌کند به تمیز و جداسازی مخلوط و تهذیب و پاکسازی آلوده و تباه. و کسانی که بعد از او آمدند بایستی نابسامانی‌های او را سامان می‌دادند، و او را در اوج آنچه ساخته بود درمی‌یافتند. و به تفریع و تطبیق اصول او می‌پرداختند. اما هر که بعد از او آمد نتوانست خود را از زیر آنچه از ارسطو به ارث برده بود بیرون بکشد، و در فراگیری آنچه ارسطو نیك دریافته بود و در تعصب نسبت به بعضی چیزهایی که لغزش‌های ارسطو و ناتوانی او در آنها جلوه‌گر است، عمرش صرف گردید، و زندگی‌اش به گذشته مشغول و معطوف گردید، و مهلت نیافت که به عقل خود مراجعه کند، و اگر هم مهلت یافت به خود اجازه نداد و روا ندانست که سخن پیشینیان را نیازمند به توسعه یا اصلاح و یا تنقیح بداند. اما ما در همان آغاز اشتغال خود به

سخنان یونانیان، فراگیری آنها بر ما به سهولت صورت گرفت. و بعید نیست که از سوی غیر یونانیان نیز علومی به ما رسیده باشد. و اوائل جوانی بود که ما مشغول این فراگیری شدیم. و به توفیق خداوند مدت تفطن و فراگیری دقیق میراث یونانیان برای ما کوتاه بود. سپس ما همهٔ سخنان یونانیان را نکته به‌نکته و مو به‌مو با نمط علمی که یونانیان آن را منطق می‌نامند ـ و شاید نزد مشرقیان نامی دیگر داشته است ـ مطابقه و مقابله کردیم، و برخی را سازگار و برخی دیگر را ناسازگار یافتیم. و راه هر چیز را کاویدیم. و حق به ثبوت رسید و باطل ساختگی از آب درآمد. و چون کسانی که به علم اشتغال دارند، از بین یونانیان، به مشائیان تمایل دارند، از این رو، ما نخواستیم که از جماعت جدا شویم و با جمهور مخالفت ورزیم. و از یونانیان جانبداری کردیم. و نسبت به مشائیان تعصب ورزیدیم. زیرا اینان نخستین فرقه از آنان بودند که به آنان تعصب ورزیدند. و آنچه که آنان در مد نظر داشتند و ناتوان ماندند و به هدف مورد نظر خود نرسیدند، کامل ساختیم. و از آنچه آنان با کورمالی و به گزاف دم زده‌اند چشم پوشیدیم و وجهی و گریزگاهی برایش تراشیدیم. در حالی که ما از نهان امر باخبریم و از چگونگی جریان امر آگاهیم. اگر در موردی به مخالفت آشکار با آنان پرداخته‌ایم بدین سبب بوده است که در آن مورد امکان صبر و تحمل نبوده است. ولی در بسیاری موارد چشم‌پوشی کرده‌ایم»(۳۳).

ما نباید در جستجوی مرجعی غیر از ابن‌سینا برای قضاوت دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی باشیم. و فشردهٔ قضاوت او این است که فلسفهٔ اسلامی غالباً بر عصبیت نسبت به ارسطو و مشائیان استوار است. لیکن فلاسفهٔ حقیقی اسلام، از امثال ابن‌سینا، به فضل ارسطو اعتراف داشتند، بدون آنکه از ناتوانی و خطای او در مواردی، غافل باشند. و علومی از غیر ارسطو، بلکه از غیر علوم یونان به دست آنان رسید. و هدف آنان نظام دادن به فلسفه‌ای بود مبتنی بر قواعدی که از روی نقد و خرده‌سنجی از آراء ارسطو و مشائیان فراهم آمده‌اند. و ارکان این فلسفه با آنچه به دست خود فلاسفهٔ اسلام صورت گرفته و با آنچه از غیر یونانیان به دست آورده‌اند، استوار گشته است.

---

۳۳. ص ۳ـ۲.

هرگاه آثار فلاسفهٔ اسلامی، چنانکه باید، بررسی بشود ـ و این احتیاج به تلاش و حوصله و استعداد فراوان و به دست آوردن روش و ابزار کمك‌کننده به درك این اسلوب‌ها، دارد ـ و هرگاه آثار منتشرنشدهٔ فلاسفهٔ اسلامی، که بسیار زیاد است، منتشر شوند، آنگاه یقیناً سهم فلسفهٔ اسلامی را، از میراث فلسفی در جهان، خواهیم فهمید.

فلسفه و حکمت

باید اشاره کنیم که فلاسفهٔ اسلام، علاوه بر کلمهٔ «فلسفهٔ» یونانی و مشتقات آن، کلمهٔ «حکمت» عربی و مشتقات آن را، از قبیل حکیم و علوم حِکْمیه، را نیز به کار بردند.

ظاهراً به کار گیری حکمت و مشتقات آن سابقهٔ طولانی دارد و به اوائل نقل و ترجمهٔ علوم قدیمه در اسلام می‌رسد. چنانکه در «الفهرست» آمده است: «خالدبن یزیدبن معاویه [متوفای ۸۵ هـ ـ ۷۰۴ م] حکیم آل مروان نامیده می‌شد. او خود مردی فاضل بود و علوم را دوست می‌داشت و نسبت به آنها اهتمام می‌ورزید. و به خاطرش رسید که به صنعت همت گمارد. از این رو، گروهی از فلاسفهٔ یونانی ساکن مصر که عربی می‌دانستند، به امر او احضار شدند. او دستور داد که کتابهای مربوط به صنعت را از زبان یونانی و قبطی به عربی ترجمه کنند. و این نخستین نقل و ترجمه در اسلام بود»[۳۴].

ابن ندیم در جای دیگر الفهرست می‌گوید: «محمدبن اسحاق گوید: کسی که به فراهم آوردن کتابهای قدما دربارهٔ صنعت توجه کرد خالدبن یزیدبن معاویه بود. او خطیب، شاعر، فصیح، دوراندیش، و صاحب رأی بود. او نخستین کس بود که برایش کتابهای طب، نجوم، و کتابهای کیمیا ترجمه شدند. او مردی بخشنده بود. گویند: به او گفته شد که بیش از هر چیز به طلب صنعت می‌پردازی. خالد گفت: منظور من از طلب صنعت، فقط غنی ساختن یاران و برادران خودم است.

۳۴. ص ۲۴۲.

من می‌خواستم به خلافت برسم اما خلافت به من نرسید. و چیزی به جای خلافت نیافتم مگر رسیدن به آخر این صناعت که تا احدی از کسانی که روزی مرا می‌شناختند یا من او را می‌شناختم، احتیاج پیدا نکند که دم در سلطان، چه از روی رغبت و چه از ترس، بایستد»(۳۵).

در کتاب «فضل هاشم علی عبد شمس» تألیف جاحظ چنین آمده است: «خالدبن یزیدبن معاویه مردی خطیب، شاعر، کاردان، باهوش، حکیم و بسیار ادیب بود. او نخستین کسی بود که به مترجمان و فلاسفه عطایایی مقرر داشت، و اهل حکمت و رؤسای اهل هر صناعت را مقرب داشت. و به ترجمهٔ کتب نجوم، طب، کیمیا، جنگ‌ها، ادبیات، ابزارها، و صناعات، اقدام کرد»(۳۶).

در کتاب «البیان و التبیین» تألیف جاحظ، آمده است: «خالدبن یزید، خطیب، شاعر، فصیح، جامع، خوش‌فکر، و بسیار ادیب بود. او نخستین کسی بود که به ترجمهٔ کتب نجوم، طب، و کیمیا اقدام کرد»(۳۷).

در عصر هارون‌الرشید و پسرش مأمون «بیت الحکمة» ایجاد گردید. و این بیت‌الحکمة در کتاب الفهرست آمده است. مثلاً در اخبار مربوط به علان شعوبی چنین آمده است: «اصل او ایرانی بود، راوی و عارف به انساب و مثالب (عیب و نقص‌ها) و منافرات (داوری‌های مربوط به حسب و نسب) بود. او خود را به برمکیان اختصاص داده بود. و در بیت‌الحکمة برای رشید، مأمون و برمکیان، استنساخ می‌کرد»(۳۸). و در اخبار سهل‌بن هارون آمده است: «او در خدمت مأمون و خزانه‌دار خزانة‌الحکمهٔ مأمون بود. او حکیم، فصیح، شاعر، ایرانی‌الاصل، شعوبی مذهب، و دارای عصبیت شدید بر ضد عرب بود»(۳۹). سپس در همان الفهرست از سعیدبن هارون به عنوان شریک و همکار سهل‌بن هارون در بیت‌الحکمه یاد شده است. آنگاه از شخصی به نام «سلم» به عنوان خزانه‌دار

۳۵. ص ۳۵۴.
۳۶. رسائل الجاحظ، گردآوری سندوبی، ص ۹۳.
۳۷. ج ۱ ص ۲۶ چاپ سندوبی.
۳۸. ص ۱۰۵.
۳۹. ص ۱۲۰.

بیت‌الحکمه در معیت سهل‌بن هارون، ذکری به میان آمده است.

در کتاب «سرح‌العیون» تألیف ابن نباتهٔ مصری متوفای **۷۶۸** هـ (**۱۳۶۹** م) در شرح حال سهل‌بن هارون چنین آمده است: «او سهل‌بن هارون‌بن راهبون، مکنی به ابو عمرو، از مردم نیشابور بود که در بصره سکنی گزید و به بصری منسوب گردید. گویند که او شعوبی بود. و شعوبیان گروهی بودند که عرب را مورد بغض خود قرار می‌دادند و در برابر اعراب نسبت به ایرانیان تعصب می‌ورزیدند. سهل در زمان خود در بلاغت و حکمت یگانه بود. و کتاب‌هایی در معارضه با کتب پیشینیان نوشت که حتی به او بزرگمهر اسلام می‌گفتند. او در آغاز امر خویش از خِصّیصان فضل‌بن سهل بود. سپس، فضل او را نزد مأمون برد. و مأمون از بلاغت و عقل او در شگفت شد و او را کاتب خزانهٔ حکمت قرار داد. و این خزانه همانا کتب فلاسفه بود که از قبرس برای مأمون آورده شد، چه آنکه وقتی مأمون با رئیس جزیرهٔ قبرس صلح کرد از او خزانهٔ کتب یونان را خواست که در خانه‌ای انباشته بودند و اصلاً احدی به آنجا راه داده نمی‌شد. رئیس قبرسی نزدیکان خویش و صاحبان رأی را فرا خواند و در حمل آن خزانه برای مأمون نظرخواهی کرد. و همگی آنان اظهار مخالفت کردند جز یك کاردینال (مطران) که گفت: «به نظر من باید هرچه زودتر این خزانه را برای مأمون بفرستی. زیرا این علوم عقلی، به هیچ دولت شرعی وارد نشد، مگر آنکه آن را به تباهی کشید، و بین علمای آن کشمکش به وجود آورد. آنگاه رئیس قبرس آن خزانه را برای مأمون فرستاد و مأمون از آن شادمان گشت. و سهل‌بن هارون را خازن آن قرار داد»[۴۰].

ما غالباً در کتابهای مؤلفان عربی می‌بینیم که حکمت و حکیم به جای فلسفه و فیلسوف و بالعکس به کار برده می‌شود. و تعبیر «حکماء اسلام» و «فلاسفهٔ اسلام» هر دو به کار گرفته می‌شود. و «حکیم» بدون قید، و به طور مطلق، در نزد مؤلفان اسلامی همانا ارسطو است.

قدیم‌العهد بودن استعمال کلمه «حکمت» در معنی فلسفه، و قدمت آن تا زمان نخستین نقل علوم قدیمه به عربی، دال بر آن است که اصل معنی «حکمت» در زبان عرب آمادهٔ این استعمال بوده و از آن دور نبوده است.

۴۰. ابن نباته: سرح‌العیون، چاپ امیریه **۱۲۷۸**، ص ۱۳۰.

فصل سوم
تعریف فلسفه و تقسیم آن در نزد اسلامیان

الکندی متوفای ۲۵۲ هـ (۸۶۶ م):

قدیم‌ترین سخن، از بین سخنان فلاسفهٔ اسلامی در تعریف فلسفه، همان است که ابن نباتهٔ مصری از ابو یوسف یعقوب‌بن اسحاق الکندی، فیلسوف عرب، نقل کرده است: «از جمله سخنان الکندی دربارهٔ فلسفه این است: علوم فلسفه سه قسم است. نخستین آنها به حسب تعلیم «علم ریاضی» است که به حسب طبع اوسط آنها است. و دومین آنها «علم طبیعیات» است که به حسب طبع پایین‌ترین آنها است. و سومین آنها «علم ربوبیت» است که به حسب طبع بالاترین آنها است. و علت سه قسم بودن علوم، این است که معلومات بر سه قسم است: یا علم محسوسات یعنی دارندگان هیولی[۱] است. و یا علم چیزهایی که هیولی ندارند. و این خود بر دو قسم است: یا علم به چیزهایی است که اصلاً با هیولی ارتباطی ندارند، و یا علم به چیزهایی است که با هیولی ارتباط دارند. اما دارندگان هیولی همانا محسوسات هستند که علم آنها «علم طبیعی» است. و علم چیزهایی که با هیولی ارتباط دارند، و در عین حال به حسب ذات خودشان انفراد دارند، به عنوان «علم ریاضیات» است که شامل عدد، هندسه، تنجیم، و تألیف[۲] است. و علم چیزهایی که اصلاً با هیولی ارتباطی ندارند همانا «علم ربوبیت» است»[۳].

---

۱. هیولی لفظی است یونانی به معنی اصل و ماده. و در اصطلاح عبارت است از جوهری در جسم که این جوهر قابل اتصال و انفصالی است که عارض آن جسم می‌شوند و این جوهر، محل صورت جسمی و صورت نوعی است ـ تعریفات جرجانی.

۲. علم تألیف، همانا علم موسیقی است. و آن از اصول ریاضی است ـ کشاف اصطلاحات الفنون.

۳. ابن نباته: سرح‌العیون، ص ۱۲۵.

در این سخن موجز و مجمل ـ که به حکم اینکه از نخستین تلاش‌ها در جهت ابراز معانی و اصطلاحات فلسفی در اسلوب‌های عربی است، از عدم فصاحت و ابهام خالی نیست ـ فقط قسمت نظری فلسفه مطرح شده است، نه قسمت عملی. و در آن کوشیده نشده است که تعریفی جامع برای فلسفه ارائه شود و از منطق یادی نشده است(۴).

فارابی متوفای ۳۳۵ هـ (۹۵۰ م):

بعد از آن، ابونصر فارابی، معلم دوم، آمد و با بیانی فصیح‌تر و مبسوط‌تر به تعریف فلسفه و به احاطه‌یابی به اقسام آن و به ذکر هدف از آن و به بیان فرق میان دین و فلسفه، پرداخت. اما او این بحث‌ها را در جاهایی از کتاب‌هایش به مناسبت‌هایی به صورت پراکنده آورد. و آنها را در یك نظم و سامان گرد نیاورد. و سخنان او، با همهٔ مبسوط بودنشان، در مواردی، خالی از اضطراب و غموض نیست.

فارابی در «الجمع بین رأیی الحکیمین» می‌گوید: «چون تعریف و ماهیت فلسفه این است که فلسفه علم به موجودات است از آن جهت که موجود است. و افلاطون و ارسطو ابداع‌کنندگان فلسفه و پدیدآورندگان اوائل و اصول فلسفه و کامل‌کنندگان اواخر و فروع فلسفه هستند. و در مسائل فلسفه، چه کوچك و چه بزرگ، تکیه‌گاه و مرجع هستند. و در هر فنی، اصل مورد اتکا همانا سخنان آن دو است. زیرا سخنان آن دو، از شائبه‌ها و زنگارها خالی است. زبان‌ها بدین امر

۴. با تشکر از استاد محمود خضیری، این تعلیقه را می‌آوریم: «در یك رسالهٔ الکندی که ترجمهٔ لاتین آن منتشر شده و تاکنون اصل عربی آن به دست نیامده و عنوان لاتین آن چنین است: Liber de quinque essentiis، الکندی فلسفه را بدین‌گونه تعریف می‌کند: «علم به جمیع اشیاء». و یادآور می‌شود که او در این تعریف از ارسطو تبعیت کرده است. سپس، آن را به فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ عملی تقسیم می‌کند. و نزدیك‌ترین عنوان، از بین عناوینی که مؤلفان قدیمی برای آثار الکندی یاد کرده‌اند، به این عنوان لاتین، «کتاب فی‌الجواهر الخمس» می‌باشد. رجوع شود به:

Albino Nagy: Die Philos. Adhandlungen des J. B. Ishaq al-Kindi

یعنی مقالات فلسفی یعقوب‌بن اسحاق الکندی، نشر دکتر البینو ناجی. منستر، سال ۱۸۹۷».

ناطق و عقلها به آن گواهند. اگر هم همگان بدین امر معترف نباشند، اکثر خردهای ناب و عقل‌های زلال به آن معترفند. و چون سخن و اعتقاد در صورتی صادق‌اند که با موجودی که سخن و اعتقاد به آن اشاره دارند، مطابق بوده باشند. آنگاه چون بین سخن این دو حکیم در بسیاری از انواع فلسفه اختلاف است. از این رو، امر از یکی از سه شق خالی نیست. یا آن تعریف، که بیان‌کنندهٔ ماهیت است، ناصحیح است. و یا رأی و اعتقاد همگان یا اکثر مردم در تفلسف این دو نفر بی‌جا و غلط است. و یا آنکه در معرفت کسانی که بین آن دو نفر در اصول مذکور، اختلاف پنداشته‌اند، تقصیر رخ داده است. اما تعریف مذکور، صحیح و مطابقِ صناعت فلسفه(۵) است. و این از جستجو و استقراء جزئیات این صناعت روشن می‌شود. چه آنکه موضوعات علوم و مواد آنها از این چند شق خالی نیست. یا الهی است، یا طبیعی، یا منطقی، یا ریاضی، و یا سیاسی. و صناعت فلسفه است که این موضوعات و مواد را استنباط می‌کند و بیرون می‌کشد و به ثبوت می‌رساند. تا جایی که هر موجودی از موجودات عالم را که در نظر بیاوریم، فلسفه در آن مداخله می‌کند و غرض فلسفه آن را فرا می‌گیرد. و در حد توان

۵. صناعت چند معنی دارد که تهانوی در «کشاف اصطلاحات الفنون» آنها را آورده است. آنچه از میان این معانی مناسب محل بحث ما است همان است که تهانوی در همان کشاف ج ۲ ص ۸۳۵ چنین آورده است: «ابوالقاسم در حاشیهٔ مطول گفته است: گاهی در تفسیر صناعت گفته می‌شود که آن ملکه‌ای است که آدمی به برکت آن می‌تواند موضوعاتی را برای نیل به هدفی از اهداف، تا حد امکان از روی بصیرت، به کار گیرد. و منظور از موضوعات ابزاری است که به کار گرفته می‌شود خواه خارجی باشد چنانکه در خیاطی می‌بینیم و خواه ذهنی باشد چنانکه در استدلال مشاهده می‌کنیم. و اطلاق صناعت بر این معنی شایع است. و اطلاق آن بر مطلق ملکهٔ ادراك اشكالی ندارد». تهانوی در همان کشاف آنجا که دربارهٔ کلمهٔ علم و تعداد معانی آن بحث می‌کند، چنین می‌گوید: «از جمله معانی کلمهٔ علم عبارت است از اینکه علم همانا ملکه‌ای است که آدمی به برکت آن می‌تواند موضوعاتی را برای نیل به هدفی از اهداف، تا حد امکان از روی بصیرت، به کار گیرد که به آن صناعت گویند» (ج ۲ ص ۱۰۵۵). و در مرآةالشروح تألیف علامه محمد مبین که شرحی است بر کتاب «سلم‌العلوم» تألیف محب‌الله بهاری، چنین آمده است: «صناعت بر وزن کتابت، در لغت، حرفهٔ صانع است. و عمل او صنعت است. و در عرف خاصه، علمی است که به کیفیت عمل مربوط است. یا مقصود از آن همان عمل است، خواه حصول آن به ممارست عمل باشد، یا نه. اولی همانا صناعت در عرف عامه است. و گاهی گفته می‌شود که هر عملی که آدمی با آن ممارست کند تا به عنوان حرفهٔ وی محسوب گردد، صناعت او نامیده می‌شود».

آدمی، فلسفه به شناخت آن می‌پردازد. و طریقهٔ قسمت(۶) گفتهٔ ما را به صراحت و وضوح به ثبوت می‌رساند. و حکیم افلاطون همین طریقه را برمی‌گزیند. زیرا مقسِّم درصدد آن است که موجودی از موجودات جا نماند. و اگر افلاطون این راه را نرفته بود، حکیم ارسطوطالیس این راه را نمی‌رفت. جز اینکه وقتی ارسطو دید که افلاطون آن را محکم، روشن، استوار و واضح ساخته است، ارسطو در ایجاد طریق قیاس تلاش و کوشش فراوان کرد. و به بیان، و تهذیب طریق قیاس پرداخت. تا قیاس و برهان را در جزءجزء آنچه که قسمت ایجاب می‌کند به کار بندد. تا به مثابهٔ تابع، متمم، مساعد و خالص‌کننده باشد. و هر کس که در علم

۶. در حواشی محمد عبده بر کتاب «بصائر النصیریه» تألیف ساوی (ص ۱۲۹) دربارهٔ قسمت چنین آمده است: «اما این گمان که قسمت همانا قیاس بر هر چیز است، دور از حقیقت نیست در صورتی که منظور از آن همان باشد که ما ذکر کردیم. و آن این بود که احکامی که برای شیء واحد به واسطهٔ اقسامش ثابت می‌شود راهی برای اثبات آن احکام برای آن شیء جز از طریق تقسیم آن شیء به آن اقسام وجود ندارد. چونکه از این طریق است که احکام اقسام بر آن شیء بار می‌شود. و غالباً صرف تقسیم در ظهور ثبوت حکم کافی است. و تقسیم، پس از ظهور مطلوب، ملحوظ و در ذهن حاضر است. و در این صورت، تقسیم به تنهایی طریق اثبات است. و گاهی تقسیم حذف می‌شود به همان‌گونه که حد وسط در هر قیاس حذف می‌شود. و در این صورت، تقسیم جزئی از دلیل است. و به نام قیاس نامیده شدنش برای این است که آن تقسیم همانا واسطهٔ حقیقی برای نیل به مطلوب است. و همین دومی است که نزد حکما به نام قیاس مقسم یا استقراء تام خوانده می‌شود. چنانکه می‌گویند: جسم یا جماد است یا نبات یا حیوان. و هر جماد جایگیر است و هر نبات جایگیر است و هر حیوان جایگیر است. پس، هر جسم جایگیر است. و از همین راه است که تقسیم برق به مثبت و منفی و اثبات احکام هر یك از آن دو برایشان، موجب اثبات حکم برای برق خواهد بود. و استقراء ناقص که بابی از ابواب قسمت است از همین‌گونهٔ دوم است. زیرا استقراء ناقص عبارت است از تقسیم کلی به جزئیاتش و سپس اثبات احکام آنها برایشان تا آن احکام، به نحو ضروری، برای کلی ثابت گردد. و علت اینکه حکما آن را به تنهایی نوعی از انواع قیاس آورده‌اند، این است که آنان صورت تقسیم، یعنی یا و یا» را در آن به کار نمی‌برند».

در خود آن کتاب بصائر (ص ۱۳۲ـ۱۳۱) آمده است: «استقراء حکمی است بر کلی به حسب وجود آن حکم در جزئیات آن کلی، خواه همهٔ جزئیات که استقراء تام و قیاس مقسم است، یا اکثر جزئیات که استقراء مشهود است. و اختلاف این استقراء با قیاس روشن است. زیرا در قیاس حکم می‌شود بر جزئیات کلی به حسب وجود آن حکم در کلی، که کلی وسطی بین دو جزئی خود و بین آن حکمی است که اکبر است. و در استقراء این امر وارونه می‌شود و حکم می‌شود بر کلی به واسطهٔ وجود آن حکم در جزئیات آن کلی».

منطق ورزیده باشد و علم آداب خلقی را نیك آموخته باشد، آنگاه شروع به فراگیری طبیعیات و الهیات کرده باشد و کتابهای این دو حکیم را نیك بررسی کرده باشد، خواهد فهمید که گفتهٔ ما راست است. زیرا خواهد دید که هر دو می‌خواسته‌اند علم‌های مربوط به موجودات عالم را مدون سازند. و تلاش ورزیده‌اند که احوال موجودات عالم را، به همان‌گونه که هستند، واضح سازند، بدون قصد اختراع یا غریب‌آوری یا ابداع و ظاهرآرائی و تشویق. بلکه هر دو می‌خواسته‌اند به حسب وسع و توان خود سهم و نقش خویش را ایفا کنند. بنابراین، تعریفی که برای فلسفه آورده شده مبنی بر اینکه فلسفه عبارت است از «علم به موجودات از آن جهت که موجودند» صحیح است و بیانگر ذات فلسفه و دال بر ماهیت فلسفه است»(۷).

سخن فارابی در «تحصیل‌السعادة» که با آن تعریف فلسفه وفق می‌دهد و آن را واضح می‌سازد، بدین قرار است: «اولِ همهٔ این علوم، آن علمی است که موجودات را به نحو معقول و در عقل، از راه برهان‌های یقینی، به دست می‌دهد. و این علوم دیگر، فقط موجودات را در اعیان آنها اخذ می‌کنند، و به همان اعیان موجودات قانع می‌شوند، یا به تخیل آنها می‌پردازند تا بدین طریق تعلیم جمهور امم و اهل مدن آسان گردد... پس، طریقه‌های اقناعی و تخیلات، در این صورت، فقط در تعلیم عامه و جمهور امم و مدن، به کار گرفته می‌شوند. و طرق براهین

۷. الثمرة المرضیة فی بعض رسالات الفارابیة، نشر دیتریسی، لیدن ۱۸۹۰ ص ۳ـ۱؛ الجمع، ویراستهٔ نصری نادر ص ۸۱ـ۸۰.

۸. در رسالهٔ «مسائل متفرقة سئل عنها الحکیم ابونصر الفارابی» ص ۱۷ چاپ مصر، و ص ۹۷ چاپ اروپا، آمده است: «اما حصول صورت در عقل عبارت است از: حصول صورت شیء در عقل به نحو مفرد بدون ملابست ماده و بدون حالاتی که آن صورت در خارج از عقل دارد بلکه با تغیر آن حالات و به نحو مفرد بدون مرکب بودن، و بدون موضوع و مجرد از جمیع ملابسات... و به ظن بعضی، صورت اشیاء، به هنگام مباشرت حس با محسوسات، بدون توسطی، در عقل حاصل می‌شود. ولی امر از این قرار نیست. زیرا در این میان واسطه‌هایی هستند. بدین ترتیب که حس با محسوسات مباشرت می‌کند و صورت‌های محسوسات در حس حاصل می‌گردند و آن صورتها به وسیلهٔ حس به حس مشترك می‌رسند تا در آن حاصل گردند. و حس مشترك آنها را به تخیل می‌رساند. و تخیل آنها را به تمیز می‌رساند تا تمیز به تهذیب و تنقیح آنها بپردازد و آن را مهذب و منقح به عقل برساند. بعد، عقل آنها را در خود حاصل و حاضر می‌سازد».

یقینی، در حصول خود موجودات به صورت معقول[۸] به وسیلهٔ آن طرق، در تعلیم خواص و کسانی که راهشان خاصی بودن است، به کار گرفته می‌شوند. این علم، مقدمترین و کاملترین و رئیس علوم است. و سائر علوم رئیسی، در تحت ریاست این علم هستند... و یونانیانی که این علم را داشته‌اند، آن را حکمت به طور مطلق و حکمت عظمی، می‌نامیدند. و کسب این حکمت را علم می‌خواندند، و ملکهٔ این حکمت را فلسفه می‌نامیدند. و منظورشان از فلسفه برگزیدن حکمت عظمی و محبت آن است. و کسب‌کنندهٔ آن را فیلسوف می‌خواندند که مقصودشان از این واژهٔ فیلسوف همانا دوستدار و برگزینندهٔ حکمت عظمی است»[۹].

فارابی تعریفی و تقسیمی برای فلسفه آورده که در آن دو به راهی دیگر رفته است. او در کتاب «التنبیه علی سبیل السعادة» می‌گوید: «صنایع دو دسته هستند. یك دسته تحصیل جمیل را در مد نظر دارند، و دسته‌ای تحصیل نافع را. صناعتی که هدفش فقط تحصیل جمیل است، فلسفه نامیده می‌شود و حکمت به طور مطلق خوانده می‌شود. و چون ما فقط هنگامی به سعادت نایل می‌شویم که اشیاء جمیل برای ما ملکه (قنیه) باشند. و اشیاء جمیل فقط به وسیلهٔ صناعت فلسفه ملکهٔ (قنیهٔ) ما می‌گردند. از این رو، ضرورتاً لازم می‌آید که خود فلسفه وسیلهٔ نیل به سعادت باشد. و چون جمیل بر دو قسم است. یك قسم آن است که به وسیلهٔ آن معرفت موجوداتی که فعل انسان نیستند حاصل می‌گردد. این قسم را نظری می‌نامند. قسم دوم آن است که به وسیلهٔ آن معرفت اشیایی که شأنشان فعل انسان بودن است حاصل می‌گردد. و قوهٔ بر فعل جمیل این اشیاء به‌دست می‌آید. و این قسم فلسفهٔ عملی و فلسفهٔ مدنی نامیده می‌شود. فلسفهٔ نظری مشتمل بر سه قسم از علوم است: یکی علم تعالیم [ریاضی] دوم علم طبیعی، و سوم علم مابعدالطبیعیات. و هر یك از این علوم سه‌گانه مشتمل بر قسمی از موجودات هستند که شأن آن موجودات این است که فقط دانسته شوند... و فلسفه مدنی بر دو صنف است: یکی آن است که به وسیلهٔ آن به شناخت افعال جمیله و اخلاقی که مصدر افعال جمیله هستند و قدرت بر اسباب آنها نایل می‌شویم. و به وسیلهٔ

---

۹. فارابی: تحصیل السعادة، چاپ حیدرآباد، ص ۳۹ـ۳۶.

آن، اشیاء جمیل ملکهٔ (قنیهٔ) ما می‌شوند. و این به نام صناعت خلقی خوانده می‌شود. و دومی مشتمل بر معرفت اموری است که به وسیلهٔ آن امور، اهل مدن به اشیاء جمیله دست می‌یابند و قدرت کسب آنها و حفظ آنها برایشان فراهم می‌شود. و این به نام فلسفهٔ سیاسی خوانده می‌شو د. اینها جملهٔ اجزاء صناعت فلسفه هستند»(۱۰).

فارابی پس از آنکه فلسفه را بدین‌گونه تعریف می‌کند و به استیفای اقسام آن می‌پردازد، منطق را به عنوان ابزار فلسفه و آماده‌کنندهٔ راه فلسفه، نه به عنوان قسمی از اقسام فلسفه، ذکر می‌کند و می‌گوید: «به نظر من، چون فلسفه فقط با جودت تمییز به دست می‌آید. وجودت تمییز فقط با قوت و توان ذهن بر ادراك صواب فراهم می‌شود. از این رو، بایستی قوت ذهن قبل از همهٔ اینها برای ما فراهم بوده باشد. و قوت ذهن فقط هنگامی فراهم می‌شود که ما قوه‌ای داشته باشیم که به وسیلهٔ آن قوه در مورد حق دریابیم که آن حق یقین است و آن را باور کنیم، و در مورد باطل دریابیم که آن یقیناً باطل است و از آن اجتناب ورزیم، و باطل شبیه به حق را تشخیص دهیم و در آن دچار غلط و مغالطه نشویم، و امری را که ذاتاً حق است و شبیه باطل است بفهمیم و دچار غلط نشویم و فریب نخوریم. و صناعتی که به وسیلهٔ آن، این قوه را به دست می‌آوریم صناعت منطق نامیده می‌شود»(۱۱).

فارابی در این سخن خویش، به احتساب منطق به عنوان ابزار فلسفه گرایش دارد. و این مخالف گرایش او به احتساب منطق به عنوان قسمی از خود (صمیم) فلسفه در سخن اول اوست. با این حال، فارابی در کتاب «ماینبغی ان یُقَدَّم قبل تعلم فلسفة ارسطو» هدف مورد نظر در تعلّم فلسفه را بدین نحو متذکر شده است: «هدف مورد نظر در تعلم فلسفه عبارت است از معرفت خالق، وحدانیت و نامتحرك بودن او، علت فاعلی بودن او و نسبت به جمیع اشیاء، و نظام و ترتیب‌دهندهٔ جهان بودن او به حسب جود، حکمت و عدلش»(۱۲).

۱۰. فارابی: التنبیه علی سبیل‌السعادة، چاپ حیدرآباد، ص ۲۱ـ۲۰.
۱۱. همان منبع پیشین، ص ۲۱.
۱۲. فارابی: ماینبغی، طبع سلفیه، از روی تصحیح دیتریسی، ص ۱۳.

تبیین هدف فلسفه، با این بیان، به منحصر بودن فلسفه در قسم الهی دلالت دارد. و آنچه در همان کتاب به هنگام بحث از علمی که بایستی در تعلم فلسفه از آن آغاز کرد، آمده است، مؤیدِ این منحصر بودن فلسفه در قسم الهی است. چه آنکه فارابی خاطرنشان ساخته است که آن علمی که بایستی، قبل از تعلم فلسفه، نقطهٔ آغاز باشد، مورد اختلاف در بین حکما است. به نظر برخی از آنان، آن علم همانا علم هندسه است. و به نظر برخی دیگر از آنان، آن علم، همانا علم اصلاح اخلاق است. و برخی دیگر نقطهٔ آغاز مذکور را علم طبایع می‌دانند. و برخی دیگر علم منطق را نقطهٔ آغاز مذکور دانسته‌اند.

پیداست که این علومی که به عنوان علمی که بایستی، قبل از تعلم فلسفه، نقطهٔ آغاز باشد، مطرح شده‌اند، اقسام خود فلسفه نخواهند بود.

سخن فارابی در تعلیقات به این انحصار فلسفهٔ حقیقی به قسم الهی دلالت دارد: «حکمت همانا معرفت وجود حق است. و وجود حق، به حسب ذات خویش واجب‌الوجود است. و حکیم آن است واجب بالذات را کاملاً بشناسد. و چون ماسوای واجب بالذات در وجودش نسبت به واجب ناقص است، پس ناقص الادراك است. از این روی، حکیمی جز اول ـ تعالی ـ نیست. زیرا اوست که معرفتش به ذاتش کامل است»(۱۳).

اخوان‌الصفا

این اختلاف در تعریف فلسفه و تقسیم آن که در سخنان فارابی می‌بینیم، تا حدی در سخن حکمای بعد از فارابی دیده می‌شود. مثلاً در رسائل اخوان‌الصفا که در نیمهٔ دوم قرن چهارم بعد از زمان فارابی تدوین شدند، در تعریف فلسفه و تقسیم آن آمده است: «اولِ فلسفه محبت علوم است. و اوسط آن معرفت حقایق موجودات به حسب توان انسانی است. و آخر آن گفتار و کردار مطابق علم است.

۱۳. فارابی: تعلیقات، طبع مجلس المعارف العثمانیة، حیدرآباد، ص ۹. در اینجا در متن تعلیقات یك کلمهٔ «هو» قبل از «ماسوی الواجب» آمده که زاید است.

و علوم فلسفی چهار نوع‌اند: اول ریاضیات، دوم منطقیات، سوم علوم طبیعیات، و چهارم علوم الهیات»(۱۴).

و در جایی دیگر در همان رسائل اخوان‌الصفا آمده است: «علوم فلسفی چهار نوع‌اند: ریاضیات، منطقیات، طبیعیات، و الهیات»(۱۵).

آنگاه در آن رسائل پس از ذکر انواع ریاضیات از قبیل عدد، هندسه، نجوم، موسیقی، و بعد از ذکر انواع منطقیات، یعنی شناخت صناعت‌های شعر، خطابه، جدل، برهان، و صناعت مغالطه‌گران در مناظره و جدل، و پس از ذکر انواع علوم طبیعی که هفت علم‌اند: علم مبادی جسمانی، علم سماء و عالم، علم کَوْن و فساد، علم حوادث‌جو، علم معادن، علم نبات و علم حیوان، پس از اینها، انواع پنجگانهٔ علوم الهی ذکر شده‌اند: اول معرفت باری ـ جل‌جلاله. دوم علم روحانیات یعنی معرفت جواهر بسیطهٔ عقلیهٔ علامهٔ فعاله که ملائکةالله هستند. سوم علم نفسانیات یعنی معرفت نفوس و ارواح ساری در اجسام فلکی و طبیعی. چهارم علم سیاست که پنج نوع است: سیاست نبوی، سیاست ملوکی، سیاست عامی، سیاست خاصی، سیاست ذاتی [علم اخلاق]. پنجم علم معاد یعنی معرفت ماهیت نشأت دیگر(۱۶).

پس، اخوان‌الصفا علوم فلسفی را به نظری و عملی تقسیم نمی‌کنند. بلکه قسمت عملی را کلاً در الهیات داخل می‌سازند. و چیزهایی از قبیل سیاست نبوی و علم معاد را که حکمای قبل از آنان در علوم فلسفی داخل نکرده بودند، در علوم فلسفی داخل می‌کنند.

با آنکه در این سخنان اخوان‌الصفا تصریح شده که منطقیات از علوم فلسفه است، در رسائل اخوان‌الصفا فصلی است، تحت عنوان «منطق ابزار فیلسوف است» که در این فصل آمده است: «باید دانست که منطق میزان فلسفه است، و گفته‌اند: منطق ابزار فیلسوف است. بدین ترتیب که چون فلسفه اشرف

۱۴. رسائل اخوان‌الصفا، چاپ مطبعهٔ عربی، مصر، ۱۹۲۸، ج ۱ ص ۲۳ [چاپ دار صادر، بیروت، ج ۱ ص ۴۸_۴۹]

۱۵. همان منبع پیشین ج ۱ ص ۲۰۳ [چاپ دار صادر، ج ۱ ص ۲۶۷]

۱۶. همان منبع پیشین ج ۱ ص ۲۰۹_۲۰۳ [چاپ دار صادر ج ۱ ص ۲۷۴_۲۶۷].

صنایع بشری بعد از نبوت است، پس باید میزان فلسفه در سترین موازین باشد، و ابزار فیلسوف شریفترین ابزارها باشد. زیرا در تعریف (حد) فلسفه گفته‌اند: فلسفه همانا تشبّه به خداست به حسب توان انسانی. و باید دانست، اینکه می‌گویند: توان انسان، بدین معنی است که انسان تلاش کند و در کلام و اقوال خویش دروغ نگوید. و در اعتقادش از باطل اجتناب ورزد. و در معلوماتش خطا نکند. و در اخلاقش از فرومایگی دوری جوید. و در افعالش از شر بپرهیزد. و در اعمالش از لغزش اجتناب کند. و در صناعتش از کاستی احتراز کند. این است معنی سخن آنان که می‌گویند: تشبه به خدا به حسب توان انسان. چونکه خداوند جز راست نگوید و جز خیر نکند»(۱۷).

ابن سینا

ابن سینا متوفای ۴۲۸ هـ (۱۰۸۷ م) طبق اسلوب علمی خود به تعریف و تقسیم فلسفه می‌پردازد. و با همهٔ دقیق بودن اسلوب علمی وی، سخنانش در کتابهای مختلفش خالی از تفاوت نیستند. اینك سخن او در رسالهٔ طبیعیات از «عیون‌الحکمه»: «حکمت عبارت است از استکمال نفس انسانی به واسطهٔ تصور امور و تصدیق حقایق نظری و عملی به قدر توان انسانی. و حکمتی که مربوط به اموری است که دانستن آنها به عهدهٔ ما است نه عمل به آنها «حکمت نظری» نامیده می‌شود. و حکمتی که مربوط به اموری است که هم دانستن آنها و هم عمل به آنها به عهدهٔ ما است «حکمت عملی» نامیده می‌شود. و هر یك از این دو حکمت منحصر در سه قسم است: اقسام حکمت عملی عبارتند از: حکمت مدنی، حکمت منزلی و حکمت خلقی. و مبدأ این سه از سوی شریعت الهی مستفاد است. و بیان کمالات حدود آنها از شریعت الهی جستجو می‌شود. آنگاه پس از آن، قوهٔ نظری و عملی بشر در آنها به تصرف می‌پردازند: قوهٔ نظری از راه شناخت قوانین آنها و قوهٔ عملی از راه به کار گرفتن آن قوانین در جزئیات.

---

۱۷. همان منبع پیشین ج ۱ ص ۳۴۲ [جاب دار صادر ج ۱ ص ۴۲۷].

فایدهٔ حکمت مدنی آن است که دانسته شود مشارکت مابین آدمیان چگونه باید باشد تا در مصالح ابدان و در مصالح بقای نوع انسان یاور همدیگر باشند. فایدهٔ حکمت منزلی دانستن مشارکتی است که بایستی بین اهل منزل واحد باشد تا مصلحت منزلی در سایهٔ آن مشارکت منتظم و فراهم گردد. و مشارکت منزلی بینِ زوج و زوجه، و والد و مولود، و مالك و عبد، صورت می‌گیرد. فایدهٔ حکمت خلقی عبارت است از: دانستن فضایل و چگونگی کسب آنها برای تزکیهٔ نفس به وسیلهٔ آنها و دانستن رذایل و چگونگی مصونیت از آنها برای طهارت نفس از آنها. و حکمت نظری بر سه قسم است: یکی حکمتی که دربارهٔ امری است که در حرکت و تغیر است، از لحاظ در حرکت و تغیر بودنش. و این به نام حکمت طبیعی خوانده می‌شود. و دیگر، حکمتی است دربارهٔ امری که شأن و حالتش این است که ذهن آن را از تغیّر، تجرید و دور می‌سازد، هرچند که وجودش آمیختهٔ تغیّر است. و این حکمت ریاضی نامیده می‌شود. و یکی دیگر حکمتی است دربارهٔ امری که وجودش مستغنی از آمیختگی تغیّر است و به هیچ وجه با تغیر نمی‌آمیزد، و اگر هم با تغیّر درآمیزد به نحو بالعرض خواهد بود نه به نحو اینکه ذاتش، در وجود یافتن، محتاج تغیر باشد. و این فلسفهٔ اولی است. و فلسفهٔ الهی، یعنی معرفت ربوبی، بخشی از این فلسفهٔ اولی است. و مبادی این اقسام سه‌گانهٔ فلسفهٔ نظری، مستفاد از صاحبان دین الهی است، بر سبیل تنبیه، و تحصیل کامل آنها، بر سبیل حجت، برعهدهٔ قوهٔ عقلیه است. هر کس از استکمال نفس خود به واسطهٔ این دو حکمت برخوردار باشد، و در عین حال به یکی از آن دو عمل کند، از خیر کثیر برخوردار شده است»(۱۸).

تعریف حکمت در سخن مذکور ابن‌سینا، محتمل است که حکمت را خود معلومات تصوری و تصدیقی به حساب بیاورد. بنابر اینکه «سین» و «تأ» در لفظ «استکمال» بدون معنی، مزید شده باشند. و محتمل است که «سین» و «تأ» برای

---

۱۸. عیون‌الحکمه (رسالهٔ طبیعیات) طبع بمبئی ص ۳ـ۲؛ تسع رسائل فی‌الحکمة و الطبیعیات، طبع قسطنطنیه ۱۲۹۸، و طبع قاهره ۱۳۲۶ ص ۳؛ عیون الحکمه ـ (شمارهٔ اول از رسائل ابن‌سینا) طبع آنکارا ۱۹۵۳ م ص ۱۴ـ۱۳؛ عیون‌الحکمة طبع دانشگاه تهران ۱۳۳۳ ص ۱۳ـ۱۲.

دلالت بر طلب باشند که در این صورت حکمت همانا طلب تحصیل این معلومات به واسطهٔ نظر عقلی است. در سخنان گذشتهٔ فارابی احتمال هر دو می‌رود.

صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، متوفای حدود ۱۰۵۰ هـ (۱۶۴۰ م) در کتاب «اسفارالاربعة» در این تعریف از ابن‌سینا پیروی کرده است آنجا که می‌گوید: «باید دانست که فلسفه عبارت است از: استکمال نفس انسانی به واسطهٔ معرفت حقایق موجودات بدانگونه که هستند و حکم به وجود آنها از روی تحقیق با براهین، نه از روی ظن و تقلید، به قدر توان انسانی. و اگر بخواهی می‌توانی بگویی: فلسفه عبارت است از: نظم عالم به نحو نظم عقلی بر حسب توان بشری تا تشبّه به خداوند حاصل گردد»(۱۹).

ابن‌سینا در بین اقسام حکمت، متعرض منطق نشده است. و پیوند هر یك از حکمت عملی و حکمت نظری را با دین به گونه‌ای بیان داشته که در سخنان حکمای قبل از او دیده نمی‌شود.

ابن‌سینا در «رسالة فی اقسام العلوم العقلیة» می‌گوید: «**فصل - دربارهٔ ماهیت حکمت:** حکمت عبارت است از صناعت نظر که انسان با استفاده از آن صناعت، به آنچه که همهٔ وجود فی‌نفسه بر آن است، و به آنچه که عمل به آن بر انسان واجب است یعنی به آنچه که اکتساب فعل آن بایسته است نایل می‌شود تا بدین وسیله خود را، در حد توان انسان، شریف و کامل سازد و جهانی معقول مشابه جهان موجود گردد و آمادهٔ سعادت نهایی آخرت گردد. **فصل - دربارهٔ نخستین اقسام حکمت:** حکمت به نظری محض و عملی محض تقسیم می‌شود. نظری آن است که هدف در آن عبارت است از به دست آمدن اعتقاد یقینی به حال موجوداتی که وجود آنها به فعل انسان مربوط نمی‌شود. و هدف آن همانا فقط به دست آمدن رأی است. مانند علم توحید و علم هیأت. عملی آن است که هدف آن به دست آمدن اعتقاد یقینی به موجودات نیست. بلکه هدف آن به دست آمدن صحت رأی در امری است که با کار انسان به دست می‌آید، تا انسان از این میان امری را که خیر است صورت دهد. پس، هدف این نیست که فقط رأی

---

۱۹. اسفار ج ۱ ص ۴.

به دست آید، بلکه هدف به دست آمدن رأی برای خاطر عمل است. بنابراین هدف حکمت نظری عبارت است از «حق». و هدف حکمت عملی عبارت است از «خیر». **فصل ـ دربارهٔ اقسام حکمت نظری:** حکمت نظری بر سه قسم است: علم اسفل که به نام «علم طبیعی» خوانده می‌شود. و علم اوسط که «علم ریاضی» نامیده می‌شود. و علم اعلی که «علم الهی» نامیده می‌شود. علت منحصر بودن اقسام حکمت نظری در این اقسام، این است که اموری که از آنها بحث می‌شود، منحصر در سه قسم زیر است: [قسم اول] اموری که هم حدود آنها و هم وجود آنها متعلق و محتاج به مادهٔ جسمانی و حرکت است. مانند اجرام فلك و عناصر چهارگانه و چیزهایی که از این عناصر تشکیل می‌شوند. و احوال خاص آنها که از آنها سر می‌زند، از قبیل حرکت، سکون، تغیّر، استحاله، کَوْن و فساد، نشؤ[۲۰] و تباهی، و قوه‌ها و کیفیت‌هایی که مصدر این احوالند، و سایر چیزهایی از این قبیل. [قسم دوم] اموری که وجودشان متعلق و محتاج به ماده و حرکت است، بی‌آنکه حدودشان وابسته و محتاج به ماده و حرکت باشد. مانند مربع بودن، مدوّر بودن، کروی بودن، مخروط بودن، و مثل عدد و خواص آن. چونکه ما کره را می‌فهمیم، بدون آنکه در فهمیدن آن محتاج به فهمیدن چوب بودن یا طلا بودن آن یا نقره بودن آن باشیم، در صورتی که ما در فهمیدن انسان حتماً محتاج به فهمیدن این هستیم که صورت او از گوشت و استخوان است. همچنین ما مقعر بودن را می‌فهمیم بدون نیاز به فهمیدن چیزی که مقعّر بودن در آن است. در صورتی پهن‌بینی بودن را جز با فهمیدن چیزی که پهن‌بینی بودن در آن است نمی‌فهمیم. با همهٔ این احوال، مدور بودن، مربع بودن، مقعر بودن، و محدب بودن وجود نمی‌یابند مگر در اموری که حامل آنها هستند، یعنی در اجرامی که در حرکتند. [قسم سوم] اموری که نه وجودشان محتاج به ماده و حرکت است و نه حدودشان. از ذات‌ها مانند ذات احد حق رب‌العالمین، و از صفات مانند هویت، وحدت و کثرت، علت و معلول، جزئیت و کلیت، تمام بودن و ناقص بودن، و هرچه که شبیه این معانی است. چون موجودات منحصر در این سه قسم‌اند، از این رو،

---

۲۰. در متن چاپی رسائل ابن‌سینا «نشور» است که صحیح آن «نشوء» است.

علوم نظری، به حسب این موجودات سه‌گانه، بر سه قسم گشته‌اند: علم خاص قسم اول «طبیعی» نامیده می‌شود، و علم خاص قسم دوم «ریاضی» نامیده می‌شود. و علم خاص قسم سوم «الهی» نامیده می‌شود. **فصل - در اقسام حکمت علمی:** چون تدبیر انسان یا خاص شخص واحد است و یا خاص شخص واحد نیست، و آنکه خاص شخص واحد نیست، فقط همانا با شرکت تحقق‌پذیر است، و شرکت یا به حسب اجتماع منزلی خانوادگی است، و یا به حسب اجتماع مدنی، از این رو، علوم عملی سه تا است: یکی از اینها خاص قسم اول است که از طریق آن معلوم می‌شود که اخلاق و افعال انسان چگونه باید باشد تا زندگی اول و زندگی آخر او با سعادت باشد. کتاب ارسطوطالیس در اخلاق مشتمل بر همین علم است. علم دوم از علوم عملی، خاص قسم دوم است که از طریق آن معلوم می‌شود که انسان منزل مشترك بین خودش و همسر و فرزند و بنده‌اش را چگونه اداره کند، تا وضع و حالش سامان یابد و به توانایی کسب سعادت انجامد. کتاب ارونس[۲۱] دربارهٔ تدبیر منزل، مشتمل بر همین علم است. و دیگران نیز کتاب‌هایی در این باره تدوین کرده‌اند. علم سوم از علوم عملی خاص قسم سوم است که از طریق آن انواع سیاست‌ها، ریاست‌ها، اجتماعات مدنی برتر و پست‌تر، راه به دست گرفتن و فراهم آوردن هر یك از آنها، و علت زوال آن و سمت انتقال آن، شناخته می‌شود. از این علم آنچه مربوط به سلطان است در کتاب افلاطون و ارسطو دربارهٔ سیاست گنجانده شده است. و آنچه مربوط به نبوت و شریعت است، در دو کتاب دربارهٔ نوامیس بحث شده است. منظور فلاسفه از ناموس نه آن است که عامه می‌پندارند که ناموس همانا حیله و خدعه است، بلکه ناموس از دیدگاه فلاسفه عبارت است از سنت، مثال قائم، و نزول وحی. عرب نیز فرشتهٔ نازل‌کننده وحی را ناموس می‌خواند. از طریق این بخش از حکمت عملی امور زیر شناخته می‌شود: وجود نبوت، نیاز نوع انسان در وجود و بقا و انجام کارش به شریعت، برخی حکمت‌های حدود کلی مشترك شریعت‌ها، و حکمت‌های حدود خاص این شریعت و آن شریعت به حسب این قوم و آن قوم و این زمان و آن

---

۲۱. منظور، بریسون Bryson نو فیثاغوری است که نامش احیاناً «رونس» آمده است. مثلاً ابن‌ندیم در فهرست (ص ۲۶۳، ۲۱۵، چاپ اروپا) نام او را «روسی» اورده است.

زمان، و فرق نبوت الهی با همهٔ ادعاهای باطل».
سپس ابن‌سینا به ذکر اقسام حکمت طبیعی و اقسام فرعی حکمت طبیعی می‌پردازد. و در پی آنها اقسام اصلی حکمت ریاضی و اقسام فرعی علوم ریاضی را بیان می‌کند. و آنگاه اقسام اصلی حکمت الهی را ذکر می‌کند. و بعد مسائل زیر را از فروع علم الهی می‌آورد: شناخت چگونگی نزول وحی. شناخت جواهر روحانی رسانندهٔ وحی. شناخت چگونگی نزول وحی که بعد از آنکه روحانی بوده چگونه مبصر و مسموع می‌گردد. و علم معاد که مشتمل است بر تعریف انسان که اگر فرضاً بدن او مثلاً مبعوث و محشور نگردد، او با بقای روحش پس از مرگش ثواب و عقاب غیر بدنی خواهد داشت. و روحِ باتقوی که همانا نفس مطمئنه‌ای است که اعتقاد صحیح به حق دارد و به خیری که شرع و عقل آن را واجب می‌سازند عمل می‌کند، از سعادت و خوشی و لذتی برخوردار می‌شود که هیچ سعادتی و خوشی و لذتی بالاتر از آن نیست، و این سعادت و خوشی و لذت جمیل‌تر از آن سعادت و خوشی و لذتی است که در شرع برای بدن انسان معین شده و عقل با آن مخالفتی ندارد. لیکن خداوند بندگان متقی خویش را از زبان رسولانش ارجمند داشته و نوید داده که هم سعادت روحانی با بقای نفس خواهند داشت و هم سعادت جسمانی با بعث و حشر بدن، اگر خدا بخواهد و هر زمان که بخواهد. و در این علم معاد بیان می‌شود که چگونه راه معرفت این سعادت روحانی فقط عقل است. و اما سعادت بدنی فقط از راه وحی و شریعت مشخص می‌شود. و بدین‌گونه از راه عقل حد شقاوت روحانی نفس‌های فاجران و شدیدتر بودن این شقاوت از آن شقاوتی که بعد از بعث و حشر برای آنان معین شده است، شناخته می‌شود. و معلوم می‌شود که این شقاوت بر چه کسی دوام می‌یابد و از چه کسی قطع می‌شود. اما آن شقاوتی که مختص بدن است از راه شریعت به ثبوت رسیده است، نه از راه عقل فقط. لیکن شقاوت روحانی از راه عقل با نظر و قیاس و برهان شناخته می‌شود. و شقاوت جسمانی از راه نبوت که با عقل و دلیل به ثبوت رسیده است و متمم عقل است، شناخته می‌شود. چه آنکه هر چیزی که عقل با دلیل به اثبات آن دست نیابد، در این صورت، عقل می‌گوید که آن فقط امکان‌پذیر است. و چون نبوت وجود یا عدم آن را مشخص کرده است، و

صدق نبوت از دیدگاه عقل به ثبوت رسیده است، بدین ترتیب، آنچه که عقل از شناخت آن قاصر است، از راه شرع برایش معین می‌شود».

ابن‌سینا پس از فراغت از بیان اقسام حکمت می‌گوید: «وقتی که اقسام اصلی و فرعی حکمت را برشمردم، اکنون وقت آن است که به معرفی اقسام آن علم بپردازیم که آلت و ابزاری است برای انسان در راه کسب حکمت نظری و عملی. و حافظ انسان است از سهو و غلط در بحث و رؤیت. و مرشد انسان است به راهی که بایستی در هر بحثی پیموده شود. و معرف و روشنگر است نسبت به حقیقت حد صحیح، و حقیقت دلیل صحیح یعنی برهان، و حقیقت جدلی مقارب برهان، و حقیقت اقناعی که قاصر از برهانی و جدلی است، و حقیقت مغالطی که از روی فریب به عنوان برهانی و جدلی وانمود می‌شود، و حقیقت شعری که موهم است و از روی تخیل است. و این علم صناعت منطق است».

او فصلی آورده تحت عنوان «دربارهٔ اقسام نه‌گانهٔ حکمتی که همانا منطق است» و در این فصل اقسام نه‌گانهٔ منطق را ذکر کرده است. و این فصل را چنین به پایان رسانده است: «من اقسام حکمت را بیان کردم. و روشن شد که در هیچ‌یك از آنها امری خلاف شرع نیست. چه آنکه کسانی که مدعی حکمت هستند و از راه شرع منحرف می‌شوند، گمراهی آنان فقط از خودشان و از عجز و تقصیرشان سرچشمه می‌گیرد. نه آنکه صناعت حکمت چنین اقتضائی دارد. زیرا حکمت از آنان بیزار و مبرا است»[۲۲].

او در پایان آن رساله چنین می‌گوید: «پس، جملگی علوم معقول که در این رسالهٔ عظیم ضبط شده‌اند پنجاه و سه علم‌اند».

پیش از ابن‌سینا، ما سراغ نداریم که کسی علوم عقلی یا علوم فلسفی را به این عدد [پنجاه و سه] برساند. او منطق را آلت و ابزار علوم عقلی یا فلسفهٔ نظری و عملی قرار داده، آنگاه در همین حال آن را به نام حکمت نامیده است.

او در زمرهٔ فروع علم الهی، علم وحی و علم معاد را ذکر کرده است. و در این جا او به روش اخوان‌الصفا نزدیك شده است.

---

۲۲. رسالهٔ نهم «فی اقسام العلوم العقلیة» از مجموعهٔ رسائل ابن‌سینا، چاپ مصر، کردستان العلمیه، ۱۳۲۸؛ رسالهٔ پنجم «از تسع رسائل فی‌الحکمة و الطبیعیات».

او در تعریف و تقسیم حکمت راه تازه‌ای در منطق المشرقیین پیموده و گفته است: «اینك به ذکر علوم می‌پردازیم و گوییم: علوم فراوانند و اشتهای مردم نسبت به آن مختلف است. ولیکن علوم، به حسب نخستین تقسیم، بر دو قسم است: یکی علومی که احکام آنها صلاحیت ندارد که در همهٔ روزگار جریان یابد، بلکه در برهه‌ای از زمان جریان می‌یابد و بعد از آن منتفی می‌گردد، یا نیاز به خود احکام آنها عیناً در برهه‌ای از روزگار فراموش می‌شود، و سپس در دورهٔ بعد به آنها اشاره می‌شود. دوم علومی که نسبت به همهٔ ادوار روزگاران یکسان‌اند. و این علوم شایسته‌ترین علوم هستند که حکمت نامیده شونـد. و ایـن قسـم دوم یا «اصول»اند و یا «توابع و فروع». منظور ما در این جا همانا ذکر اصول است. و آنهایی را که توابع و فروع نامیدیم عبارتند از امثال طب، فلاحت، و علوم جزئی منسوب به تنجیم و صنایع دیگر که نیازی به ذکر آنها نداریم. و «علوم اصلی» نیز بر دو قسم‌اند: چه آنکه علم از دو شق بیرون نیست: یا علم امور موجود این عالم و ماقبل این عالم است. و هدف طالبش این نیست که آن را بیاموزد تا آلت و ابزار عقل وی در نیل به علومی دیگر یعنی «علوم امور این عالم و ماقبل آن» باشد. و یا علم آلی است که آلت و ابزار طالبش است در تحصیل علوم امور موجود این عالم و ماقبل آن. علمی که به منظور آلت و ابزار بودن طلب می‌شود، امروزه در این بلاد به نام «علم منطق» خوانده می‌شود. و شاید آن، در نزد اقوام دیگر، نامی دیگر داشته باشد. لیکن ما ترجیح می‌دهیم که اکنون آن را به همان نام مشهور بنامیم. آلت و ابزار بودن آن علم در سایر علوم از این رو است که آن، علمی است که اصل‌هایی را روشن می‌سازد که مورد نیاز هر کسی است که به کسب مجهولی، از معلومی، می‌پردازد از طریق استعمال معلوم به نحـوی و به وجهی که آن نحو و آن وجه باعث می‌شود که طالب نسبت به مجهول احاطه پیدا کند. پس، این علم بیانگر جمیع انحاء و وجوهی است که ذهن را از معلوم به مجهول منتقل می‌سازند. و همچنین بیانگر جمیع انحاء و وجوهی است که ذهن را گمراه می‌سازند، و برای ذهن این توهم را پیش می‌آورند که راهـی که برای رسیدن به مجهول مطلوب اتخاذ شده است، مستقیم است، در صورتی که چنین نیست. این یکی از دو قسم علوم [اصلی] است.

«اما قسم دیگر [از دو قسم علوم اصلی] خود نیز، در نخستین انقسام، بر دو قسم است: چه آنکه هدف علم یا فقط تزکیهٔ نفس به وسیلهٔ صورت معلوم حاصل در نفس است. و یا هدف علم فقط آن نیست، بلکه علاوه بر آن، عمل به آن چیزی که صورتش در نفس نقش بسته، نیز هدف علم است. پس، در اوّلی موجودات بررسی می‌شوند، نه از لحاظ اینکه آنها افعال ما و احوال ما هستند تا بهترین وجه وقوع آنها از ما و صدور آنها از ما و وجود آنها در ما شناخته شود. و در دومی موجوداتی مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرند که افعال ما و احوال ما هستند تا بهترین وجه وقوع آنها از ما و صدور آنها از ما و وجود آنها در ما شناخته شود.

«آنچه از اهل این زمانه مشهود است این است که اولی را «علم نظری» می‌نامند. زیرا هدف نهائی آن همانا نظر و فکر است. و دومی را «عملی» می‌نامند. زیرا هدف آن همانا عمل است.

«علم نظری بر چهار قسم است. زیرا امور یا مخالط مادهٔ معین هستند، هم از لحاظ حد، و هم از لحاظ قوام، پس، وجودشان، بالطبع، در هر ماده ·شدنی نیست، و جز در مادهٔ معین، معقول نیست. مانند انسان بودن و استخوان بودن. و اگر این امور به طوری باشند که ذهن در بدو نظر حلول آنها را در هر ماده‌ای تجویز کند، به طریقی از غلط ذهن خواهد بود. بلکه ذهن، به حکم ضرورت راه صواب، باید دست از این تجویز بردارد و بداند که این امور در ماده‌ای حلول نمی‌کنند مگر هنگامی که معنایی زاید حاصل شود که آن ماده را برای آن امور مهیا سازد. مانند سیاهی و سفیدی. این، یك‌گونه از موجودات و امور است[۲۳]. و یا آنکه اموری هستند که همچون امور قبلی مخالط هستند. و ذهن هرچند که در تصور صحیح بسیاری از آنها به الصاق آنها به ماده یا جاری مجرای ماده نیازمند است، اما با این حال جایز است که برای آنها در ذهن و در وجود ماده‌ای معین نباشد. و هر ماده‌ای صلاحیت دارد که با آنها مخالطت کند مادام که مانعی پیدا نشود. و در صلاحیت داشتن هر ماده‌ای برای آنها نیازی نیست که مهیاکننده‌ای

۲۳. متن منطق‌المشرقین چنین است: «فهذا من قبیل الموجودات والامور» که ظاهراً صحیح آن چنین است: «فهذا قبیل من الموجودات و الامور».

ماده را مهیا و مختص آنها بسازد. مانند سه‌گانگی و دوگانگی (ثلاثیت و ثنائیت) از لحاظ اینکه تکون و تحققق دارند و معروض جمع و تفریق‌اند. و مانند مدور بودن و مربع بودن و جمیع اموری که نه وجودشان به تعین ماده‌ای برایشان نیاز دارد و نه تصورشان. این، گونهٔ دوم از امور و موجودات است. و یا اینکه اموری هستند که اصلاً مباین ماده و حرکت هستند. و مخالطت آنها با ماده شدنی نیست. و این مخالطت در تصور حقیقی عقلی نیز منتفی است. مانند خالق اول ـ تعالی ـ و مانند انواع فرشتگان. و این، گونهٔ سوم از موجودات است. و یا امور و معانی هستند که گاهی مخالط ماده‌اند و گاهی مخالط ماده نیستند. پس، اینها، هم در زمرهٔ امور مخالط، و هم در زمرهٔ امور غیر مخالط، هستند. مانند وحدت، کثرت، کلی، جزئی، علت و معلول. و بدین ترتیب، همانگونه که امور بر چهار قسمند، علوم نظری نیز بر چهار قسمند که برای هر قسم از امور یك علم است. و عادت بر این جاری شده که علم قسم اول را «علم طبیعی» و علم قسم دوم را «علم ریاضی» و علم قسم سوم را «علم الهی» و علم قسم چهارم را «علم کلی» بنامند. هرچند که این تفصیل، متعارف نیست ـ این، علم نظری بود.

«اما علم عملی، یك قسم از آن، عبارت است از علم به اینکه انسان، در نفس خود و احوال خاص خود، چگونه باید باشد، تا در این دنیای خود و در آخرت خود، سعید و خوشبخت باشد. قومی نام این قسم را «علم اخلاق» تعیین کرده‌اند. قسم دیگر از آن عبارت است از علم به اینکه جریان امر مشارکت‌های انسانی با غیر خود، چگونه باید باشد، تا نظام فاضل داشته باشد. خواه در مشارکت جزئی، یا در مشارکت کلی. مشارکت جزئی آن است که در منزل واحد صورت می‌گیرد. و مشارکت کلی آن است که در مدینه صورت می‌گیرد. هر مشارکتی بر اساس قانون مشروع، و با متولی آن قانون مشروع، که مراعات‌کنندهٔ آن، و عامل به آن، و حافظ آن است، راست درمی‌آید. و جایز نیست که متولی حفظ مقننات و مقررات، در هر دو امر، یك نفر باشد. چه آنکه جایز نیست که متولی تدبیر منزل همان کسی باشد که متولی مدینه است. بلکه باید مدینه یك مُدَبِّر و هر منزل یك مدبر دیگر داشته باشد. از این رو، بهتر است که «تدبیر منزل» به حسب متولی، یك باب جداگانه و «تدبیر مدینه» به حسب

متولی، باب جداگانه‌ای دیگر داشته باشد. و خوب نیست که تقنین برای منزل و تقنین برای مدینه هر یك جداگانه باشند. بلکه بهتر است که مقنن آنچه که باید در خصوص هر یك از منزل و مدینه مراعات گردد، یك شخص باشد، و در مشارکت صغری و در مشارکت کبری یك شخص به تقنین واحد قانونگذاری کند که همانا «پیغمبر» است. اما متولی تدبیر و اینکه تولی چگونه باید باشد، بهتر است که اینها را در همدیگر داخل نسازیم. و اگر هر تقنینی را هم بابی دیگر قرار بدهی، شدنی است و اشکالی ندارد. لیکن خواهی فهمید که بهتر آن است که علم اخلاق و علم تدبیر منزل و علم تدبیر مدینه هر کدام جداگانه باشند. و قانونگذاری و اینکه قانونگذاری به چه نحوی باید باشد، خود امری جداگانه باشد. من که می‌گویم «و اینکه قانونگذاری به چه نحوی باید باشد» منظورم این نیست که قانونگذاری یك کار تلفیق‌شده و اختراع‌شده می‌باشد، و از نزد خدا نیست، و هر انسان عاقل می‌تواند دست به آن کار بزند. هرگز منظورم این نیست. بلکه قانونگذاری از نزد خداست. و چنین نیست که هر انسان عاقل بتواند دست به آن بزند. و برای ما اشکالی ندارد که در امور زیادی که از نزد خداست، بنگریم که آن چگونه و به چه نحوی باید باشند.

«بنابراین، علوم چهارگانهٔ مذکور همانا اقسام علم عملی هستند. همانگونه که اقسام علوم نظری چهار بودند.

«ما قصد نداریم که در این کتاب جمیع اقسام علم نظری و علم عملی را بیاوریم. بلکه می‌خواهیم از انواع علوم، این چند علم را بیاوریم: علم آلی، علم کلی، علم الهی، علم طبیعی اصلی، و از علم عملی آن اندازه که نیاز طالب نجات را برآورده سازد. و اما علم ریاضی علمی نیست که مورد اختلاف باشد. و اگر خواستیم آن را در اینجا بیاوریم، همان را خواهیم آورد که در کتاب شفا آورده‌ایم. همچنین است حال در انواع علم عملی که در اینجا آنها را نیاورده‌ایم. اکنون وقت آن است که به آوردن علم آلی یعنی منطق بپردازیم»[۲۴].

ابن‌سینا در این فصل مذکور، علم حِکمی و فلسفی را بدین‌گونه مشخص

---

۲۴. ابن‌سینا: منطق‌المشرقیین ص ۸ـ۵.

ساخته است که آن با تغیّر مکانها و زمانها تغیر پیدا نمی‌کند و با تبدل دولتها و دینها تبدل نمی‌یابد. و همان‌گونه که این علوم، حکمی و فلسفی نامیده شده‌اند علوم حقیقی نیز نامیده شده‌اند. یعنی علومی که در طی دهرها و سالها ثابت می‌مانند. او علوم نظری را چهار قسم و علوم عملی را نیز چهار قسم قرار داده است. و این‌گونه تقسیم پیش از ابن‌سینا سابقه نداشته است.

او حدود مابین شریعت و فلسفه را، اعم از فلسفهٔ نظری و عملی، به نحوی بیان کرده است که آنچه را که فارابی به کمال نرسانده او آن را به کمال رسانده است. چونکه فارابی در آن سخن خود که از کتاب «الجمع بین‌رأیی الحکیمین» نقل کردیم فقط قسم علمی از دین و از فلسفه را مطرح ساخته است.

نکته‌ای که باقی مانده این است که ابن‌سینا از شرح آنچه که فارابی مجمل گذاشته بود، در مورد یادآوری جایگاه علم الهی بین علوم فلسفی، غفلت نورزید. او در شفا، قسمت الهیات، مقالهٔ اول، فصل اول: تحت عنوان «آغاز طلب موضوع فلسفهٔ اولی برای روشن شدن انیت[۲۵] آن در علوم» چنین می‌گوید: «و نیز شنیده‌ای که یك فلسفه حقیقی و فلسفهٔ اولی وجود دارد. و آن مفید تصحیح مبادی سائر علوم است. و حکمت حقیقی همان است. و شنیده‌ای که اولاً حکمت بهترین علم به بهترین معلوم است. و ثانیاً حکمت معرفتی است که صحیح‌ترین معرفت و متقن‌ترین معرفت است. و ثالثاً حکمت همانا علم به اسباب و علل نخستین همه چیز است. و نمی‌دانی که این فلسفهٔ اولی چیست و این حکمت چیست. و آیا این حدود و صفات سه‌گانهٔ مذکور برای یك صناعت است یا برای صناعت‌های مختلف که هر یك از آنها به نام حکمت خوانده می‌شوند. و ما اکنون بیان می‌کنیم که این علمی که ما در صدد آن هستیم همانا فلسفهٔ اولی است و آن همانا حکمت مطلقه است. و صفات سه‌گانهٔ مذکور که در تعریف و ترسیم حکمت آورده می‌شوند، صفات یك صناعت هستند که همین صناعت باشد»[۲۶].

---

۲۵. انیت: تحقق وجود عینی است از حیث مرتبهٔ ذاتی‌اش (تعریفات جرجانی). در دستورالعلماء آمده است: انیت یعنی تحقق، و تحقق وجود عینی از حیث رتبهٔ ذاتی‌اش.

۲۶. ابن‌سینا، شفا، الهیات، جملهٔ اولی، مقالهٔ اولی، فصل اول [چاپ سنگی تهران ص ۳۶۷ و چاپ مصر ص ۵].

او سپس می‌گوید: «موضوع بحث این علم عبارت است از احوال موجود و اموری که همچون اقسام و انواع موجود هستند تا برسد به تخصیصی که با آن تخصیص، موضوع علم طبیعی پدید آید، و آنگاه آن را به علم طبیعی واگذارد، و تا برسد به تخصیصی که با آن تخصیص موضوع ریاضی پدید آید و آنگاه آن را به ریاضی واگذارد، و به همین ترتیب در غیر اینها. و ماقبل این تخصیص، که همچون مبدأ است، مورد بحث ما واقع می‌شود، و ما احوال آن را بیان می‌کنیم. پس، بنابراین، مسائل این علم بدین قراراند: بعضی از آنها دربارهٔ اسباب موجود معلول است، از آن جهت که موجود معلول است. و بعضی از آنها، دربارهٔ عوارض موجود است. و بعضی از آنها، دربارهٔ مبادی علوم جزئی است. این است آن علم مطلوب در این صناعت. و آن فلسفهٔ اولی است. زیرا آن، همانا علم به اول امور در وجود، یعنی علت نخستین، و علم به اول امور در عموم، یعنی وجود و وحدت، است. و همین علم، آن حکمتی است که بهترین علم به بهترین معلوم است. زیرا آن، بهترین علم، یعنی یقین، به بهترین معلوم، یعنی خدا و اسباب بعد از او است. و همین علم، معرفت اسباب نهائی همه چیز است. و همین علم، معرفت خدا است. و برای این علم است تعریف و حد علم الهی که عبارت است از: علم به اموری که هم در حدشان و هم در وجودشان مفارق از ماده هستند»(۲۷).

بعد از ابن‌سینا و سخن از رابطهٔ بین فلسفه و کلام و تصوف

همه آنچه مربوط به تعریف حکمت و تقسیم آن بعد از ابن‌سینا است، تقریباً از همان تعریف‌ها و تقسیم‌هایی که ذکر کردیم گرفته شده‌اند. ما در بیان جملگی آنها اکتفا می‌کنیم به گفتار مصطفی‌بن عبدالله کاتب چلبی مشهور به حاجی خلیفه متوفای ۱۰۶۷ هـ (۱۶۵۸ م) در کتاب «کشف‌الظنون عن اسامی‌الکتب و الفنون»: «علم حکمت، علمی است که از حقایق اشیاء، بدانگونه که در نفس‌الامر هستند، در حد توان بشری، بحث می‌کند. و موضوع آن عبارت است از اشیاء موجود در اعیان و اذهان. و بعضی محققان در تعریف آن گفته است

۲۷. همان منبع پیشین، فصل دوم [چاپ سنگی تهران ص ۲۸۲، و چاپ مصر ص ۱۵].

که آن عبارت است از علم به احوال اعیان موجودات بدانگونه که در نفس‌الامر هستند در حد توان بشری. پس، موضوع آن همانا اعیان موجوده خواهد بود. و غایت و هدف آن همانا برخوردار شدن از کمالات در حال حاضر و کسب سعادت اخروی در آینده است. و این اعیان یا افعال و اعمالی هستند که وجودشان به حسب قدرت ما و اختیار ما است، یا افعال مذکور نیستند. علم به احوال اعیانی که افعال مذکور هستند از لحاظ اینکه به اصلاح معاش و معاد می‌انجامد حکمت عملی نامیده می‌شود. و علم به احوال اعیانی که غیر افعال مذکور هستند حکمت نظری نامیده می‌شود. زیرا مقصود از این حکمت به طریق نظر به دست می‌آید. و هر یك از آن دو سه قسم است: حکمت عملی از این روی سه قسم است که آن یا علم به مصالح شخص به تنهایی است تا شخص به فضایل آراسته گردد و از رذایل دور گردد. و این به نام تهذیب اخلاق نامیده می‌شود که در علم اخلاق ذکر می‌شود. و یا علم به مصالح جماعت شریك همدیگر در منزل است. مانند ابوین و فرزند و مالك و مملوك. و این به نام تدبیر منزل نامیده می‌شود که در تأ گذشت. و یا علم به مصالح جماعت شریك همدیگر در مدینه است. و این به نام سیاست مدینه خوانده می‌شود که در سین خواهد آمد. و حکمت نظری از این روی سه قسم است که آن یا علم به احوال امری است که نیازی به ماده ندارد نه در وجود خارجی و نه در تعقل. مانند خداوند. و این علم الهی است که در الف گذشت. و یا علم به احوال امری است که در وجود خارجی به ماده نیاز دارد نه در تعقل. مانند کره. و این همانا علم اوسط است که به نام ریاضی و تعلیمی خوانده می‌شود که در راء خواهد آمد. و یا علم به احوال امری است که هم در وجود خارجی و هم در تعقل به ماده نیاز دارد. مانند انسان. و این علم ادنی است و به نام طبیعی خوانده می‌شود که در طأ خواهد آمد. و بعضی از حکما آن را که اصلاً به ماده احتیاج ندارد دو قسم قرار داده است: امری که مطلقاً به ماده مقارن نیست. مانند خداوند و عقول. و امری که مقارن ماده است لیکن بر وجه افتقار. مانند وحدت و کثرت و سایر امور عامه. و علم به احوال قسم اول به نام علم الهی نامیده می‌شود. و علم به احوال قسم دوم علم کلی و فلسفهٔ اولی نامیده می‌شود(۲۸). حکما اختلاف دارند در اینکه منطق از حکمت است یا نه. کسی که

می‌گوید حکمت آن است که نفس را به کمال ممکن خودش در جانب علم و در جانب عمل برساند. منطق را بخشی از حکمت قرار داده است. بلکه عمل را نیز از حکمت قرار داده است. همچنین کسی که «اعیان» را از تعریف حکمت حذف کرده، منطق را از اقسام حکمت نظری قرار داده است. زیرا در منطق فقط از معقولات ثانیه که وجود آنها در قدرت و اختیار ما نیست، بحث می‌شود. و اما کسی که می‌گوید حکمت: علم به احوال اعیان موجوده است، و مشهور همین است، منطق را از حکمت نمی‌شمارد. زیرا موضوع منطق از اعیان موجودات نیست. و امور عامه موضوعات نیستند، بلکه محمولات هستند که برای اعیان، ثابت می‌گردند. از این رو، امور عامه در تعریف فلسفه داخل می‌شود.

«بعضی حکمت را نام استکمال نفس انسانی در قوهٔ نظری قرار داده است. یعنی خروج نفس از قوه به فعل در ادراکات تصوری و تصدیقی به حسب توان بشری. و بعضی حکمت را نام استکمال قوهٔ نظری و استکمال قوهٔ عملی قرار داده است. یعنی استکمال قوهٔ نظری به وسیلهٔ ادراکات تصوری و تصدیقی و استکمال قوهٔ عملی به وسیلهٔ اکتساب ملکهٔ تام نسبت به افعال[۲۹] فاضله متوسط میان دو طرف افراط و تفریط.

«کلام ابن‌سینا در «عیون‌الحکمة» قول اول را می‌رساند. یعنی حکمت نام کمالاتی است که فقط در قوهٔ نظری در نظر گرفته می‌شوند. زیرا او در تفسیر حکمت می‌گوید: استکمال نفس انسانی به وسیلهٔ تصورات و تصدیقات خواه این تصورات و تصدیقات در اشیاء نظری باشند یا در اشیاء عملی. پس، حکمت از دیدگاه ابن‌سینا در این کتاب، به اکتساب این ادراکات تفسیر شده است. و اما

۲۸. در کتاب مفاتیح‌العلوم تالیف ابو عبدالله محمدبن احمدبن یوسف کاتب خوارزمی متوفای ۳۷۸ هـ (۹۷۷ م) آمده است: «فلسفه مشتق از کلمهٔ یونانی یعنی فیلاسوفیا است که معنی آن محبت حکمت است. و چون معرب شد فیلسوف تلفظ گردید. سپس فلسفه از آن مشتق گردید. و معنی فلسفه: علم حقایق اشیاء و عمل به اصلح است. و بر دو قسم است: یکی بخش نظری و دیگری بخش عملی. برخی از حکما منطق را بخش سوم غیر از این دو قرار داده‌اند. و برخی آن را جزئی از اجزاء علم نظری قرار داده‌اند. و برخی آن را ابزار فلسفه قرار داده‌اند. و برخی آن را جزئی از فلسفه و ابزار فلسفه قرار داده‌اند» (مفاتیح، مطبعهٔ سلفیه، ص ۷۹).

۲۹. در متن کشف‌الظنون: به جای «افعال» کلمهٔ «اقوال» آمده که «افعال» صحیح است.

اکتساب ملکه تام نسبت به افعال فاضله را جزئی از حکمت قرار نداده است. بلکه آن را غایت و هدف حکمت عملی قرار داده است.

«و اما حکمت اشراق نسبت به علوم فلسفی، به منزلهٔ تصوف نسبت به علوم اسلامی است. همچنانکه حکمت طبیعی و الهی نسبت به علوم فلسفی، به منزلهٔ کلام نسبت به علوم اسلامی است. توضیح آنکه عظیم‌ترین سعادت نفس ناطقه و عالی‌ترین مرتبهٔ آن همانا معرفت صانع است با صفات کمال او و تنزّه او از نقصان و آثار و افعالی که در نشأت اول و در نشأت آخر، از او صادر می‌شود، و خلاصه معرفت مبدأ و معاد است. و راه این معرفت از دو وجه است. یکی طریقهٔ اهل نظر و استدلال. دوم طریقهٔ اهل ریاضت و مجاهدات. سالکان طریقهٔ اول اگر ملتزم به دینی از ادیان انبیاء باشند، متکلم هستند. وگرنه حکمای مشاء هستند. و سالکان طریقهٔ دوم اگر در ریاضت خود با احکام شرع همگام باشند، صوفیه هستند. وگرنه حکمای اشراق هستند. پس، برای هر طریقه‌ای دو گروه وجود دارد. و حاصل طریقهٔ اول همانا استکمال به وسیلهٔ قوهٔ نظری است و ترقی در مراتب چهارگانهٔ قوهٔ نظری است. یعنی مرتبهٔ عقل هیولی، عقل بالفعل، عقل بالملکه، و عقل مستفاد. مرتبهٔ آخر همانا غایت قصوی است. زیرا مرتبهٔ آخر عبارت است از مشاهدهٔ نظریاتی که نفس آنها را ادراك کرده است، به طوری که چیزی از نفس غایب نباشد. از این روی گفته شده است که در این دنیا عقل مستفاد برای احدی وجود نمی‌یابد. بار خدایا (اللهم) مگر برای بعضی متجردان از علائق بدن و واردشدگان در سلك مجردات»(۳۰). و حاصل طریقهٔ دوم استکمال از راه قوهٔ عملیه و ترقی در درجات [چهارگانهٔ] قوهٔ عملیه است: **اول**، تهذیب ظاهر است از راه به کار گرفتن شرایع و نوامیس الهی. **دوم**، تهذیب باطن از اخلاق ذمیمه است. **سوم**، آراستن نفس به صور قدسی خالص و مبرا از شائبه‌های شکوك و اوهام است. **چهارم**، ملاحظهٔ جمال و جلال حق و فقط بر کمال او نظر کردن است. درجهٔ سوم این قوه هرچند که با مرتبهٔ چهارم قوهٔ نظریه، مشارك است. زیرا از این درجهٔ قوهٔ عملیه صور معلومات بر سبیل مشاهده بر نفس فیضان می‌یابد. چنانکه در عقل مستفاد نیز چنین است. لیکن این درجه سوم قوهٔ عملیه از دو وجه با مرتبهٔ چهارم نظریه، متفاوت است: اول آنکه آنچه در مرتبهٔ عقل مستفاد حاصل

می‌شود، از شبهات وهمی خالی نیست. زیرا در طریق مباحثه، وهم است که دارای استیلا است. برخلاف آن صور قدسیهٔ در درجهٔ سوم عملیه که قوای حسیه در آن درجه در تحت تسخیر قوهٔ عقلیه است و در حکمی که قوهٔ عقلیه صادر می‌کند، با قوهٔ عقلیه به منازعه برنمی‌خیزند. دوم آنکه آنچه که در درجهٔ سوم قوهٔ عملیهٔ بر نفس افاضه می‌شود، گاهی صور بسیاری است که نفس، با صفا و پاکی از کدورتها و دوری از آلودگیهای تعلقات، آمادهٔ افاضه شدن آن صور بر خودش می‌شود. مانند آیینه‌ای که جلا داده شود و در برابر چیزی که صور بسیار دارد قرار بگیرد که در حد وسع آن آیینه صور مذکور در آن دیده می‌شوند. اما آنچه بر نفس در مرتبهٔ عقل مستفاد افاضه می‌شود همانا علومی است که مناسب مبادی است که

---

۳۰. در کتاب کشاف اصطلاحات الفنون مطالبی در این‌باره آمده است که خلاصهٔ آن چنین است: مراتب قوهٔ نظری چهار تا است: **اول** عقل هیولانی. یعنی استعداد محض ادراك معقولات. و آن قوهٔ محض و خالی از فعلیت است. مانند عقل اطفال که در حال طفولیت و در آغاز خلقت استعداد محض دارند، وگرنه اتصاف نفس به علوم ممتنع می‌شد. و مانند آنکه نفس در بعضی اوقات خالی از مبادی یك امر از امور نظری باشد که این حالت همانا عقل هیولانی نفس است، به اعتبار آن امر. **دوم** عقل بالملکه. و آن، علم به ضروریات و استعداد نفس به وسیلهٔ این علم برای اکتساب نظریات از آن ضروریات است. و این نیست مگر احساسِ جزئیات و دریافتن مشارکات و مباینات مابین آنها. زیرا نفس وقتی که جزئیات بسیار را احساس کرد، و صور آنها در آلات جسمانی نفس مرتسم شد، و نسبت بعضی از آنها را با بعضی دیگر ملاحظه کرد، مستعد می‌شود که از سوی مبدأ، صور کلیه و احکام تصدیقیه در مابین آنها، بر نفس افاضه شود. پس منظور از ضروریات همانا اوائل علوم است. و منظور از نظریات ثوانی علوم است. **سوم** عقل بالفعل. و آن، ملکهٔ استنباط نظریات از ضروریات است. یعنی انسان به‌گونه‌ای گردد که هرگاه بخواهد ضروریات را حاضر سازد و آنها را ملاحظه کند و نظریات را از آنها استنتاج کند. و این حالت هنگامی حاصل می‌شود که طریقهٔ استنباط به صورت ملکهٔ راسخه درآید. و گفته شده که عقل بالفعل همانا حصول نظریات و در زمرهٔ ضروریات درآمدن آنها پس از استنتاج آنها از ضروریات است. به‌گونه‌ای که نفس آنها را هر وقت بخواهد بدون زحمت کسب جدید در خود حاضر سازد. پس عقل بالفعل بنابر تعریف اول ملکه استنباط و استحصال است. و بنابر تعریف دوم ملکهٔ استحضار است. **چهارم** عقل مستفاد. و آن حصول نظریات است از طریق ادراکات معتبر. وجه منحصر بودن عقل در این چهار تا این است که قوهٔ نظری فقط برای استکمال نفس ناطقه است از طریق ادراکات معتبر. و این ادراکات همانا ادراکات کسبی است نه بدیهیات که حیوانات در آنها با نفس ناطقه شریك‌اند. و مراتب نفس در این استکمال منحصر به خود کمال و استعداد آن است. کمال همانا عقل مستفاد یعنی مشاهدهٔ نظریات است. و استعداد یا نزدیك است که عقل بالفعل است، و یا دور است که عقل هیولانی است، و یا متوسط است که عقل بالملکه است.

با هم ترتیب یافته‌اند برای نیل به مجهول. مانند آیینه‌ای که اندکی از آن جلا داده شود که جز چیزی اندك از اشیایی که در برابر آن هستند در آن مرتسم نمی‌شود. این را ابن‌خلدون در مقدمه گفته است.»[۳۱]

طریق نظر و طریق تصفیه

طاش کبری‌زاده متوفای ۹۶۲ هـ (۱۵۵۵ـ۱۵۵۴ م) دربارهٔ فرق میان طریق نظر و طریق تصفیه و دلیل رهروان هر یك از این دو طریق در برتری یکی بر دیگری، سخنی مفصل دارد که اینك می‌آوریم: «مقدمهٔ چهارم در بیان نسبت میان طریق نظر و طریق تصفیه ـ بدانکه همه متفق‌اند در اینکه سعادت ابدی و سیادت سرمدی جز با علم و عمل فراهم نمی‌شود و اینها توأمان هستند به دو لیل: **اول** دلیل شایع و مشهور دائر بر اینکه هیچ‌یك از این دو بدون دیگری قابل اعتناء نیستند. زیرا علم بدون عمل وبال است و عمل بدون علم ضلال. و خداوند فرموده: الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه. **دوم** آنکه هر یك از این دو، ثمرهٔ دیگری است. مثلاً هرگاه کسی در اکتساب علم ماهر و حاذق شد، ناگزیر به موجب آن عمل می‌کند. زیرا اگر در عمل کوتاهی کند در علمش کمال نخواهد بود. و نیز وقتی که کسی به عمل می‌پردازد و در آن مجاهده می‌کند و ریاضت می‌کشد، بر حسب شرایطی که بیان کرده‌اند، بر قلب او علوم نظری به تمامی فرو می‌ریزد. چنانکه خداوند فرموده: والذین جاهدو افینا لنهدینهم سبلنا. اینها دو طریقه هستند. اولی طریقهٔ استدلال است و دومی طریقهٔ مشاهده. اولی درجهٔ علمأ راسخان است و دومی درجهٔ صدیقان. و گاهی هر یك از دو طریقه به دیگری منتهی می‌شود و رهرو آن مجمع‌البحرین می‌گردد. یعنی مجمع دو دریای استدلال و مشاهده، یا علم و عرفان، یا شهادت و غیب.

«پس، دریافتی که سالکان حق، با کثرت و بی‌شماری راه‌ها، دو دسته هستند: یك دسته از طریق علم به عرفان و از طریق شهادت به غیب منتهی می‌شوند. دستهٔ دوم کسانی هستند که حق با جذبهٔ الهی برای آنان منجلی می‌شود

۳۱. کشف‌الظنون، مطبعة دارالسعادة، ج ۱ ص ۴۴۵ـ۴۴۳.

و از غیب آغاز می‌کنند و سپس عالم شهادت برای آنان منکشف می‌شود. یکی از عارفان گفته است: چنین می‌نماید که اولی طریقهٔ خلیل است که از استدلال به افول خورشید و ماه آغاز کرد و به وجود رب‌العالمین منتهی شد. و دومی طریقهٔ حبیب و دوست است که از شرح صدر آغاز می‌کند و جلالت وجه ذوالجلال برایش عیان و کشف می‌شود و او را می‌گدازد تا جمیع آنچه ادراك کرده محو می‌شود و در ذات خود متلاشی می‌شود و برایش لحظه‌ای به سوی خودش باقی نمی‌ماند. چونکه از خودش فانی گشته است. و رتبهٔ کـل شیءها لك الاوجهه، از راه ذوق و حال نه از راه علم و قال، تحقق می‌یابد. این حال کسانی است که هر دو مرتبه را در خود جمع کرده‌اند. و اما اگر کسی فقط یکی از دو طریق را بپیماید، در اینجا اختلاف است: ارباب نظر می‌گویند: طریق نظر افضل است. زیرا طریق تصفیه صعب‌الوصول است. زیرا راه آن ناهموار و به مقصد رساندن آن طول می‌کشد. زیرا محو علائق تا حدی که به انکشاف معارف منتهی شود، دشوار بلکه نزدیك به ممتنع است. و اگر به مقصد برساند، ثبات وصول از خود وصول هم بعیدتر است. زیرا کوچکترین وسواس و خاطر، موجب می‌شود که هرچه به دست آمده محو گردد، و پیوند حاصله قطع گردد. علاوه بر اینکه گاهی در اثنای این مجاهدات دشوار و ریاضت‌های شاق مزاج فاسد می‌شود و عقل پریشان می‌گردد. و ارباب تصفیه می‌گویند: علومی که از راه نظر حاصل می‌شود، اکثر اوقات، از آلودگی احکام وهم به دور نیست. و غالباً از مخالطت خیال رها نیست. از این رو، اهل نظر، بیشتر غایب را با شاهد و حاضر مقایسه می‌کنند و گمراه می‌کنند و گمراه می‌شوند. چنانکه در اکثر مکتب‌های معتزله و سایرین با اعتقادات جاهلان از اصحاب ضلال برمی‌خوریم. به علاوه، در مناظرات و مباحثات خودشان از پیروی از هواها و عادات رها نیستند. برخلاف تصوف که تصفیهٔ روح و جلای نفوس و تطهیر قلوب از حکم‌های نفس است و تخلیهٔ آنها از اوهام و خیالات، که جز انتظار فیض از علوم حقهٔ الهی نمی‌ماند. پس، علوم الهی و معارف ربانی بر آنها منکشف می‌شود. و بر آنان الهام وارد می‌شود که آن همانا حدیث عهد به پروردگارش است. و اما ناهمواری راه و دوری آن اشکالی، در قوت یقین و صحت علم، پیش نمی‌آورد. با آنکه این راه برای کسانی که سالکان راه انبیاء

الهی و پیروان کمال اولیاء الهی هستند خداوند آسان ساخته است. و اما اختلال مزاج، اگر رخ دهد قابل درمان است. زیرا آنان همچنانکه اطباء نفوس و ارواح هستند، همچنین به احوال بدنها و شبحها آشنا هستند. مثلاً ریاضت با آداب و احوالی که آنان شرط کرده‌اند، از فساد و اختلال مصون می‌دارد و از ترس و بیم رها می‌سازد. حکایت شده که اهل چین و روم، در زمان قدیم، در صناعت نقش و ترسیم، هر یك نسبت به دیگری ادعای برتری کرد. و نزاع و جدال بین آنان به درازا کشید. و بگومگو در بین آنان در مورد نقص و کمال قطع نمی‌شد. تا آنکه فخر و مباهات در این باره به آزمایش و امتحان منتهی شد. بدین ترتیب که برای هر یك از طرفین دیواری معین شد که بین آن دو دیوار حائلی بود. تا بدین نحو کامل از ناقص در این باب، متمایز گردد. اهل چین از رنگ‌های عجیب و غریب گرد آوردند. و از صنایع نادر و رسم‌های خیره‌کننده با تلاش بسیار زیاد سود جستند. و در به دست آوردن مقصود خودشان سعی نهایی خود را مبذول داشتند. ولی اهل روم به جای ترسیم به صیقل دادن پرداختند. و دریافتند که از تخلیه به تحلیه رسیدن همانا تکمیل است. و هنگامی که پرده و حائل برداشته شد تا ببینند که طرفین چه کاری صورت داده‌اند، دیدند که جانب اهل روم با جمیع نقوش اهل چین جلوه‌گر است به علاوهٔ صفای بیشتر و لطافت صیقل‌کاری و جلا. این، مثال علوم نظری و کشفی است. اولی از طریق حواس با زحمت و تلاش به دست می‌آید. و دومی از لوح محفوظ و ملأ اعلی حاصل می‌شود.

«وقتی که این را شناختی، باید بدانی که محاکمه بین این دو دسته و تعیین طریقهٔ بهتر، بدین نحو است که علوم با فراوانی فنونش و انبوهی شاخه‌هایش در چهار نوع منحصر است: زیرا وجود اشیاء در چهار مرتبه است: در اعیان، در اذهان، در عبارت، و در کتابت. علوم مربوط به اولی از لحاظ حال اشیاء در نفس‌الامر، علوم حقیقی‌اند که با تبدل و دگرگونی زمانها و دگرگونی ملك و ادیان تبدل نمی‌یابند. این علوم را، در صورتی که بحث‌کننده به مقتضای عقل خود از احوال اشیاء در اعیان بحث کند، علوم حکمی می‌نامند. و اگر مطابق قانون اسلام از اشیاء در اعیان بحث شود، علوم شرعی نامیده می‌شوند. و علوم مربوط به دوم همانا علوم الهی معنوی است. مانند منطق و امثال آن. و علوم مربوط به دو تای

آخر را علوم آلی لفظی یا خطی می‌نامند. اینها علوم عربی معتبر در دین ما هستند. زیرا شریعت ما به زبان عربی و با کتابت عربی وارد شده است. سه نوع آخر از این چهار نوع فقط با کسب از طریق نظر به دست می‌آیند. و اما نوع اول از آنها گاهی از طریق نظر به دست می‌آید و گاهی از طریق تصفیه حاصل می‌شود»(۳۲).

کلام و تصوف رنگ فلسفه به خود می‌گیرند:

این نصوص مذکور حاکی از پیوند محکم میان علوم فلسفی و بین علم کلام شرعی و علم تصوف شرعی هستند. و ابن‌خلدون در مقدمه، ضمن گفتار خود دربارهٔ این دو علم و دربارهٔ پیدایش آن دو، و تدرج مرحله‌به‌مرحلهٔ سخن مردم صاحب‌نظر در خصوص آن دو، خاطرنشان کرده است که آن دو در آخر کارشان به فلسفه آمیختند. ابن‌خلدون در فصل علم کلام می‌گوید: «هر دو طریقه ـ یعنی طریقهٔ متقدمان متکلمین و طریقه متأخران آنان ـ در نزد متأخران درهم آمیختند. و مسائل علم کلام به نحوی با مسائل فلسفه مشتبه شد که یکی از این دو فن از دیگری متمایز نیست»(۳۳).

ابن‌خلدون، در فصل علم تصوف، نظیر همین سخن را بدین عبارت بیان می‌کند: «این متأخران متصوفه که دربارهٔ کشف و ماوراء حس سخن می‌گویند، در این خصوص بسیار پیش رفتند. و بسیاری از آنان به حلول و وحدت گرویدند. چنانکه اشاره کردیم. و کتابها از حلول و وحدت پر گشت»(۳۴). او در جای دیگر در همان فصل می‌گوید: «آنچه از سخن ابن دهقان در بیان این گرایش برمی‌آید این است که حقیقت آنچه دربارهٔ وحدت می‌گویند شبیه سخن حکما درباره رنگها است، دائر بر اینکه وجود رنگها مشروط به روشنائی است که هرگاه روشنائی نباشد به هیچ وجه رنگها نخواهند بود»(۳۵).

۳۲. طاش کبری‌زاده: مفتاح السعادة، ج ۱ ص ۶۶ـ۶۳.
۳۳. مقدمه، چاپ بیروت ۱۸۷۹، ص ۴۰۷.
۳۴. منبع پیشین ص ۴۱۳
۳۵. منبع پیشین ص ۴۱۲

خلاصه، مؤلفان اسلامی علم کلام و علم تصوف را، در حقیقت امر، از علوم فلسفی نمی‌شمارند. لیکن آنان این دو علم را بسیار شبیه علوم فلسفی می‌بینند. و بر آنند که فلسفه، در برخی از ادوار تدرج آن دو، بر آن دو، طغیان و غلبه کرده و به آن دو رنگ فلسفی داده است.

علم اصول فقه و فلسفه

علم اصول فقه نیز از تأثیر فلسفه در امان نبوده است. ابن‌خلدون در فصل خاص «اصول فقه و آنچه از جدل و خلافیات مربوط به اصول فقه است» بدین امر اشاره کرده است. او یادآور می‌شود که متکلمان طریقه‌ای در اصول فقه دارند که مردم به آن طریقه توجه دارند. و متکلمان از فلسفه دور نیستند. ابن‌خلدون علم خلافیات و علم جدل را فرع علم اصول فقه قرار می‌دهد. و کسی منکر پیوند این دو علم با منطق نیست. و چنانکه در کتاب «مفتاح‌السعاده» آمده: «جدل علمی است بحث‌کننده از راه‌هایی که انسان به وسیلهٔ آن راهها می‌تواند هر وضع و رأیی را که بخواهد به ثبوت برساند، و هر وضع و رأیی که باشد باطل سازد. و این جدل از فروع علم نظر و مبنای علم خلاف است. و این مأخوذ از جدلی است که یکی از اجزاء مباحث منطق است. لیکن این به علوم دینی اختصاص یافته است»[۳۶].

و در کتاب «ابجدالعلوم» پس از نقل سخن «مفتاح‌السعاده» آمده است: «بعید نیست که گفته شود که علم جدل همانا علم مناظره است. زیرا مآل هر دو یکی است. جز اینکه جدل اخص از مناظره است. و سخن ابن‌خلدون در مقدمه این را تأیید می‌کند، آن جا که می‌گوید: «جدل همانا معرفت آداب مناظره است که بین اهل مذاهب فقهی و غیر آنان جریان دارد... و از این رو، دربارهٔ آن گفته شده است: جدل شناختن قواعد یعنی حدود و آداب در استدلال است که به وسیلهٔ آنها به حفظ رأی و باطل ساختن آن دست می‌یابیم، خواه این رأی در فقه باشد یا غیر آن...»[۳۷]. و همان‌گونه که در همان کتاب ابجدالعلوم آمده است:

۳۶. مفتاح السعادة، ج ۱ ص ۲۵۲
۳۷. ابجدالعلوم، ج ۲ ص ۴۲۶.

«علم خلاف عبارت است از جدل واقع‌بین اصحاب مذاهب فرعی مانند ابوحنیفه، شافعی، و امثال آن دو. و فرق میان علم خلاف و علم جدل به حسب ماده و صورت است. چونکه جدل بحث از مواد ادلهٔ خلافی است، و خلاف بحث از صور آنها است»(۳۸).

و در جای دیگر همان کتاب ابجدالعلوم آمده است: «علم‌الخلاف، علمی است بحث‌کننده از وجود استنباط‌های گوناگون از ادلهٔ اجمالی و تفصیلی که به هر یك آن وجوه استنباط‌ها دسته‌ای از علما گرویده است که افضل و امثل آنان ابوحنیفه است...»(۳۹).

ابن‌خلدون، در مقدمه، سخنی دارد که فشردهٔ آن چنین است: «باید توجه داشت که در این فقه استنباط شده از ادلهٔ شرعی، بین مجتهدان به حسب اختلاف درك و نظرشان، اختلاف فراوان پدید آمد. و چون امر به پیشوایان چهارگانه منتهی گردید و مردم به تقلید آن چهار نفر بسنده کردند، این مذاهب چهارگانه به صورت مذاهب اصلی ملت اسلام شکل گرفتند. و اختلاف در بین کسانی که احکام آن مذاهب را پذیرفته‌اند، به منزلهٔ اختلاف در نصوص شرعی و اصول فقهی تلقی گردید. و هر مقلدی به تصحیح مذهب پیشوای خودش می‌پرداخت که مناظراتی پیش آمد. و در این مناظرات مأخذ پیشوایان و خاستگاه‌های اختلافشان و تکیه‌گاه‌های اجتهادشان بیان می‌شد. و این نوع مناظرات به نام «خلافیات» نامیده شد»(۴۰).

طاش کبری‌زاده، پا فراتر گذاشته و فروع علم اصول فقه را چهار علم قرار داده است: «**علم نظر**، یعنی علم منطقی که از احوال ادلهٔ سمعی یا از حدود احکام شرعی بحث می‌کند. و **علم مناظره**، یعنی علمی که از احوال متخاصمین بحث می‌کند تا ترتیب بحث بین دو متخاصم بر وجه صواب باشد تا حق بین آن

---

۳۸. شاید در عبارت ابجدالعلوم تحریفی رخ داده است: چونکه علم خلاف به بحث از ماده نزدیکتر است و علم جدل به بحث از صورت.

۳۹. همان منبع پیشین، ج ۱ ص ۲۵۳.

۴۰. مقدمه، فصل اصول فقه...، طبع حشاب در مصر، ص ۲۴۹ـ۲۴۸.

دو آشکار گردد. سپس **علم جدل**. و آنگاه **علم خلاف**»[۴۱].

همهٔ این چهار علم از علوم فلسفی‌اند. و فروغ علم اصول فقه قرار دادن آنها دلالت می‌کند که تا چه اندازه این علم اصول فقه، رنگ فلسفی به خود گرفته است.

---

۴۱. مفتاح‌السعادة ج ۲ ص ۴۲۶ـ۴۲۵.

فصل چهارم
پیوند دین و فلسفه از دیدگاه اسلامیان

پیوند میان فلاسفه و دین، از دیدگاه فلاسفهٔ اسلام و سایر مؤلفان اسلامی، امری است که هنوز از آن بحث نکرده‌ایم. و همین پیوند است که بعضی از غربیان آن را ملاك ابتکار در فلسفهٔ اسلامی قرار داده‌اند. و بعضی از غربیان گفته‌اند علت اینکه فلاسفهٔ اسلام به صورت مبشران و مبلغان اسلام درآمدند، همین پیوند بوده است.

الف ـ رأی فلاسفه:

ابن حزم متوفای سال ۴۵۶ هـ (۱۰۶۳ م) در کتاب «الفِصَل فی‌الملل و النحل» می‌گوید: «معنی و ثمرهٔ فلسفه و هدف از آموختن آن، در حقیقت، چیزی جز اصلاح نفس نیست. بدین نحو که نفس در دنیای خود فضائل و حسن رفتار را پیش بگیرد که به سلامت خودش در معاد، و به حسن سیاست و تدبیرش نسبت به منزل و رعیت منتهی شود. و عیناً همین هدف، نه غیر آن، هدف شریعت است. این امری است که احدی از عالمان فلسفه واحدی از عالمان شریعت در آن اختلاف ندارند»[1].

این ادعای ابن حزم که در آنچه او آن را هم هدف شریعت قرار داده و هم هدف فلسفه هیچ اختلافی نیست، نه بین فلاسفه و نه بین علماء شریعت، یك ادعاء نامسلم است. زیرا معنی کلام ابن حزم این است که هدف فلسفه و شریعت یك هدف عملی است، در صورتی که این نه مسلك فلاسفه است و نه مسلك علمای دینی.

ابن‌رشد متوفای ۵۹۵ هـ (۱۱۹۸ م) در کتاب «فصل المقال فیمابین

---

۱. ابن‌حزم: الفصل، ج ۱ ص ۹۴، طبع قاهره در سال ۱۳۱۷.

لشریعة و الحکمة من الاتصال» می‌گوید: «باید دانست که مقصود شرع همانا تعلیم علم حق و عمل حق است. علم حق عبارت است از معرفت خداوند و سائر موجودات، بدانگونه که هستند، مخصوصاً موجودات شریفه، و معرفت سعادت اخروی و شقاوت اخروی. و عمل حق عبارت است از امتثال افعالی که موجب سعادتند و اجتناب از افعالی که باعث شقاوتند. و معرفت این افعال است که به نام علم عملی نامیده می‌شود(۲)».

شهرستانی در «ملل و نحل» می‌گوید: «فلاسفه گویند: چون سعادت برای خودش (لذاتها) مطلوب است. و تلاش انسان همانا برای نیل و وصول به سعادت است. و دسترسی به سعادت جز با حکمت میسر نیست. پس، طلب حکمت یا برای عمل به آن است، و یا برای شناختن فقط. پس حکمت بر دو قسم است: علمی و عملی... و قسم عملی همانا عمل خیر است. و قسم علمی همانا علم و شناخت حق است»(۳).

بدین ترتیب، هدف دین و هدف فلسفه تشابه پیدا می‌کنند. هرچند که این تشابه بدانگونه نیست که ابن حزم بیان کرد. بنابراین، هم دین و هم فلسفه در صدد فراهم آوردن سعادت از طریق اعتقاد حق و عمل خیر هستند. بلکه موضوعات دین و موضوعات فلسفه یکی است. و این رأی فارابی در کتاب تحصیل‌السعاده است. فارابی در آن کتاب می‌گوید: «پس، دین (ملة) از نظر آنان همانند فلسفه است. هر دو مشتمل بر یك موضوعات هستند. و هر دو مبادی نهایی موجودات را فراهم می‌آورند. زیرا هر دو فراهم‌آورندهٔ شناخت مبدأ اول و سبب اول موجودات، و نیز فراهم‌آورندهٔ هدف نهایی هستند که وجود انسان برای خاطر آن است. و همین هدف، سعادت نهایی و هدف نهایی در هر موجود دیگر است... در همهٔ موضوعاتی که فلسفه معطی براهین یقینی است، دین در آنها معطی اقناعات است. و فلسفه به حسب زمان مقدم بر دین است»(۴).

---

۲. ابن‌رشد: فصل‌المقال، طبع قاهره، سال ۱۳۵۴، ص ۲۸.

۳. شهرستانی: ملل و نحل، هامش «الفصل» ابن‌حزم، طبع قاهره ۱۳۱۷ ج ۲ ص ۱۵۶ [طبع گیلانی، مصر، ۱۳۸۱، ج ۲ ص ۵۹]

۴. فارابی: تحصیل‌السعادة، طبع دائرةالمعارف عثمانیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵، ص ۴۱ـ۴۰.

دین و حکمت، از دیدگاه این فلاسفه، هر دو از واجب‌الوجود بر عقول بشر به واسطهٔ عقل فعال افاضه می‌شود. زیرا معارف همگی از واجب‌الوجود به واسطهٔ عقل فعال صادر می‌شوند. خواه این معرفت وحی باشد یا غیر وحی. پس، میان حکمت و دین، از جهت هدفشان و از جهت منشاء صدورشان و راه وصولشان به انسان، فرقی نیست. و فرق میان دین و فلسفه، از دیدگاه فارابی، همانا از این جهت است که طرق فلسفه یقینی‌اند. اما طریق دین، اقناعی است. و از جهت دیگر، فلسفه حقایق اشیاء را آنگونه که هستند به دست می‌دهد. و دین فقط تمثیل آنها و تخییل آنها را به دست می‌دهد. فارابی این را در چند جای مختلف در کتاب‌هایش ذکر کرده است. از جمله در کتاب تحصیل‌السعاده می‌گوید: «تفهیم شئی بر دو گونه است: یکی آنکه ذات آن تعقل شود. دوم آنکه مثال آن که محاکی آن است تخیل شود. و ایقاع تصدیق از دو راه است: یا از راه برهان یقینی. و یا از راه اقناع. و هنگامی که شناخت موجودات حاصل شد یا آموختی، اگر خود معانی آنها را تعقل کردی، و آنها را از راه براهین یقینی تصدیق کردی، علم مشتمل بر این معلومات، فلسفه است. و اگر آن‌ها را بدین نحو دانستی که مثال‌های آن‌ها را که حاکی از آن‌هاست تخیل کردی و آن‌ها را با آنچه از آنها تخیل شده است از طرق اقناعی تصدیق کردی، امر مشتمل بر این معلومات، طبق نامگذاری قدما، دین (ملة) است»(۵).

به نظر ابن‌سینا، بین دین و فلسفه، فرقی دیگر وجود دارد. و آن اینکه جهت دین، در اصل، عملی است. و جهت فلسفه، در اصل، نظری است. ابن‌سینا در رساله «طبیعیات» می‌گوید: «مبدأ حکمت عملی از سوی شریعت الهی مستفاد است. و کمالات حدود آن به برکت شریعت الهی بیان می‌شود. و بعد از آن، قوهٔ نظری بشر از راه شناخت قوانین و استعمال آنها در جزئیات، در آن حکمت

۵. همان منبع قبلی، ص ۴۰، در متن اصلی به جای «ملة» کلمهٔ «ملکه» آمده که ما تصحیح کردیم.

عملی دخالت می‌کند... و مبادی حکمت نظری از پیشوایان دین الهی، به طریق تنبیه و یادآوری، مستفاد می‌گردد. و با قوهٔ نظری، به طریق حجت و استدلال، به تحصیل کامل حکمت نظری پرداخته می‌شود»[۶].

شهرستانی در ملل و نحل، در معنی این سخن ابن‌سینا، چنین می‌گوید: «انبیاء، برای بیان قسم عملی به امداد روحانی مؤیدند، و به طرفی از اطراف قسم علمی نیز توجه می‌کنند. پس، هدف حکیم آن است که همهٔ جهان در عقل او متجلی گردد، و تا حدی که امکان‌پذیر است به خداوند متعال متشبه شود. و هدف دین آن است که نظام جهان را متجلی و مشخص سازد، و بر آن نظام مصالح عامه را مقدر و منطبق سازد، تا نظام عالم باقی بماند. و مصالح بندگان را سامان بخشد. و این، جز با ترغیب، ایجاد خوف، شکل دادن، و تخییل، میسر نمی‌گردد. پس، هرچه پیشوایان شرایع و ادیان آورده‌اند، بر آنچه از دیدگاه فلاسفه ذکر کردیم مقدر و منطبق است. جز کسی که از مشکات نبوت دانش بگیرد که او به حد تعظیم نسبت به انبیا می‌رسند و به حسن اعتقاد در کامل بودن درجهٔ انبیاء نایل می‌شود»[۷].

شکل دادن و تخییل، در کلام شهرستانی، مخصوص امور علمی است. بنابراین، همان‌گونه که ابن‌تیمیه متوفای ۷۲۸ هـ (۱۳۲۷ م) در کتاب «موافقة صریح المعقول لصحیح المنقول» خاطرنشان ساخته، فلاسفه[۸] می‌گویند: «انبیاء از خداوند، روز قیامت، بهشت، دوزخ، و ملائکه به‌گونه‌ای خبر داده‌اند که با واقع امر مطابق نیست. لکن انبیا با مردم از طریق تخیلات و توهمات خود مردم سخن گفته‌اند. مردم تخیل و توهم می‌کنند که خداوند جسم عظیم است و بدنها باز

۶. طبیعیات عیون‌الحکمة، رسالهٔ اول از «تسع رسائل فی‌الحکمة و الطبیعیات» طبع‌های بمبئی، قسطنطنیه، قاهره، صفحات ۲ و ۳.

۷. ج ۲ ص ۱۵۷ طبع قاهره ۱۳۱۷ [نشر گیلانی ۱۳۸۱ ج ۲ ص ۵۹].

۸. این‌گونه اظهارنظر که فلاسفه چنین و چنان می‌گویند، در مورد فلاسفهٔ بزرگ اسلام صادق نیست. برای تصحیح مطالب فوق، سخن صدرالمتألهین شیرازی متوفای ۱۰۵۰ هـ را یادآور می‌شویم که می‌گوید: «شرع و عقل در این مسألهٔ [تجرد نفس] و در سایر مسائل حکمی مطابق‌اند. حاشا که شریعت حقه الهی که خورشید درخشان است احکام آن مصادم معارف یقینی ضروری باشند. و تباه باد فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نیست» ـ اسفار، نفس، باب ۶، فصل ۲. و محی‌الدین عربی می‌گوید: «هر کس لحظه‌ای میزان شریعت را از دست بدهد هلاک می‌شود» ـ یواقیت و جواهر، طبع مصر، ص ۷. ـ مترجم.

می‌گردند، و مردم بهشت محسوسی دارند. هرچند که امر در واقع از این قرار نیست. زیرا مصلحت عامهٔ مردم این است که مطابق آنچه آنان در مورد واقع تخیل و توهم می‌کنند با آنان سخن گفته شود. اگر دروغ هم باشد، دروغی است برای مصلحت عامه مردم. زیرا دعوت آنان و مصلحت آنان جز از این طریق امکان‌پذیر نیست. فلاسفه می‌گویند: انبیاء ظواهر الفاظ را مطمح نظر قرار داده‌اند. و منظور انبیاء این بوده که عامهٔ مردم همین ظواهر را بفهمند. هرچند که این ظواهر در واقع دروغ و باطل و مخالف حق باشد. پس، می‌خواسته‌اند برای خاطر مصلحت، با دروغ و باطل به عامه بفهمانند. از فلاسفه کسانی بوده‌اند که می‌گفتند: پیامبر حق را می‌دانست لیکن به خاطر مصلحت خلاف آن را اظهار کرده است. و برخی از فلاسفه می‌گویند: نبی حق را آنگونه که نظار فلاسفه و امثال آنان می‌دانسته‌اند، نمی‌دانسته. و اینان فیلسوف کامل را بر نبی رجحان می‌دهند. و اما فلاسفه‌ای که می‌گویند: پیامبر حق را می‌دانست، پیامبر را افضل از فیلسوف می‌دانستند. زیرا پیامبر آنچه را که فیلسوف می‌داند همه را می‌داند. به علاوه اموری افزون بر آنها. و پیامبر می‌تواند به نحوی با مردم سخن بگوید که فیلسوف از مثل آن عاجز است»[۹].

سخن ابن‌تیمیه بیان واضح آراء فلاسفه است. هرچند که اسلوب و الفاظ او برای حکما عادی نیست.

این خلاصهٔ رأی فلاسفهٔ اسلامی، در پیوند میان دین و فلسفه است. این درست است که فلاسفه غالباً تلاش ورزیده‌اند که میان شریعت و حکمت، با اسلوبی خالی از خود برتربینی و تکبّر، هماهنگی ایجاد کنند، اما با این حال، برخی از فلاسفه اسلوب‌هایی پیش گرفته‌اند که هجوم بر اهل دین و یا دفاع با خود برتربینی بوده است.

ابو حیان توحیدی ـ که به نظرِ سند و بی‌چاپ‌کنندهٔ «المقابسات» در ۴۰۳ هـ وفات یافته و به نظر سرکیس در معجم المطبوعات العربیه در ۴۰۰ هـ وفات

---

۹. ابن‌تیمیه: موافقة صریح المعقول لصحیح‌المنقول، هامش کتاب «منهاج‌السنةالنبویه» طبع بولاق ۱۳۲۱، ج ۱ ص ۴ـ۳.

یافته ـ از مقدسیِ فیلسوف نقل می‌کند که گفت: «شریعت طب بیماران است، و فلسفه طب تندرستان. و انبیا فقط بیماران را درمان می‌کنند تا بیماری آنـان افزونتر نگردد و تا بیماری جای خود را به عافیت بدهد. ولیکن فلاسفه تندرستی را برای دارندگانش حفظ می‌کنند تا اصلاً بیماری پیش نیاید. و میان مدبر بیمار و مدبر تندرست، فرقی آشکار و تفاوتی روشن وجود دارد. زیرا هدف در تدبیـر مریض این است که با این تدبیر، مریض حالت صحت بازیابد، در صورتی که دارو به درد بخورد و طبع قابل باشد و طبیب ناصح باشد. و هدف در تدبیـر تندرست این است که صحت او حفظ شود. و وقتی صحت حفظ شود امکان کسب فضائل، فراغت برای فضائل، و زمینهٔ مساعد برای پیدا کردن فضائل فراهم می‌گردد. و دارندهٔ این حالت به سعادت عظمی نائل می‌شود و مستحق حیات الهی می‌گردد. و حیات الهی همانا جاودان بودن و دائمی بودن و سرمدی(۱۰) بودن است. و اگر کسی که با طب طبیب بهبود می‌یابد به کسب فضائل نیز نایل شود، این فضائل از جنس آن فضائل نخواهد بود. زیرا یکی تقلیدی است و دیگری برهانی، این مظنون است و آن یقینی، آن روحانی است و این جسمانی. آن دهری است و این زمانی»(۱۱).

ب ـ رأی علمای دین

موضع‌گیری علمای دین غیر از آن موضع‌گیری مذکور است. علمای دین غالباً دشمنان سرسخت و بدون رفق و مدارای فلسفه بودند. اینکه می‌گوییـم «غالباً» برای این است که بعضی از علمای دین از کسانی بودند که فلسفه در عقول آنان تأثیر داشته و طعن اینان نسبت به حکمت خالی از مدارا نبوده است. در کتاب «اللطائف» تألیف احمدبن عبدالرزاق مَقْدِسی آمده است که ابوعثمان جاحظ در ضمن علومی که به مدح و ذم آنها پرداخته هم به مدح فلسفه پرداخت و

---

۱۰. کلمهٔ «سرمدی» در «الامتاع و المؤانسه» آمده است نه در تاریخ‌الحکما.

۱۱. تاریخ‌الحکما (منتخبات زوزنی از اخبارالعلما باخبار الحکماء قفطی) لایبزیك ص ۸۸. و بنگرید به توحیدی: الامتاع و المؤانسة نشر احمد امین و احمدالزین ۱۹۴۲ ج ۲ ص ۱۱.

هم به ذم آن، تا قدرت خود را در سخن و مقام بلند خود را در بلاغت ابراز کند. او در مدح فلسفه گوید: «سؤال: فلسفه چیست؟ جواب: ابزار ضمایر، آلت خواطر، نتایج عقل، وسیلهٔ معرفت اجناس و عناصر، علم اعراض و جواهر، علل اشخاص و صور، اختلاف اخلاق و طبایع و سجایا و غرایز»(۱۲). و در ذم آن گوید: «سؤال: فلسفه چیست؟ جواب: کلام مترجم، علم مظنون، بسیار دور و دراز، کم‌فایده، و دارنده آن در معرض قهر و سطوت ملوك و عداوت عامه»(۱۳). جاحظ خود در زمرهٔ معتزله بوده، بلکه رأس فرقه‌ای از فرقه‌های معتزله است که به خود او منتسب است، به نام فرقهٔ جاحظیه. و پیوند فلسفه و مکاتب اعتزال ناشناخته نیست.

در میان علمای دین کسانی بوده‌اند که ربطی به اعتزال نداشته‌اند لیکن اینان با این حال از فلسفه بیگانه نبوده‌اند. و در کلامشان آن فاصله‌ای که در اسلوب‌های متأخران میان فلسفه و دین مشاهده می‌شود، وجود ندارد. از این زمره است ابوالقاسم حسین‌بن محمد راغب اصفهانی متوفای ۵۰۲ هـ (۹ـ۱۱۰۸ م) یکی از ائمهٔ سنت و مؤلف کتاب «الذریعه الی مکارم الشریعة» که گفته می‌شود که غزالی دائماً این کتاب را به همراه داشت و به خاطر نفاستش آن را تحسین می‌کرد.

راغب اصفهانی در کتاب «تفصیل النشأتین و تحصیل‌السعادتین» می‌گوید: «باید دانست که عقل به تنهایی کم‌فایده است. و فقط به معرفت کلیات اشیاء دسترسی دارد نه به جزئیات آنها. مثلاً به طور کلی می‌داند که اعتقاد حق، گفتار راست، کردار نیك، دادگر بودن، و عفیف بودن، نیکو هستند. بدون آنکه آنها را در این مورد خاص و آن مصداق خاص بشناسد. و شرع هم کلیات اشیاء را می‌شناساند و هم بیان می‌کند که در این مورد خاص و در آن مورد خاص اعتقاد صحیح کدام است و در هر مورد خاص چه کار باید کرد. مثلاً عقل به ما نمی‌گوید که گوشت خوك، خون، و خمر حرام است، و از خوردن غذا در یك وقت معین باید اجتناب کرد، و از نکاح ذوات محارم باید دوری جست، و از مجامعت همسر

۱۲. ص ۱۷.
۱۳. ص ۱۹.

در حال حیض باید پرهیز کرد. زیرا این قبیل امور فقط از راه شرع به دست می‌آید. پس، شرع نظام اعتقادات صحیح و کارهای درست است. و به مصالح دنیا و آخرت راهنمایی می‌کند. و هر کس از شرع عدول کند، راه مستقیم را گم کرده است»(۱۴).

غزالی متوفای ۵۰۵ هـ (۱۱۱۱ م) با همهٔ شدتی که در رد فلاسفه و خصومت فلسفه از خود نشان داد، با این حال، او در این خصومت تا آن حد پیش نرفت که در زمرهٔ کسانی قرار بگیرد که همهٔ فلسفه را رد می‌کنند و اشتغال به فلسفه را، بدون تفصیل و بدون استثنا حرام می‌دانند. او در کتاب «تهافت الفلاسفه» خاطرنشان می‌سازد که اختلاف میان فلاسفه و سایر فرقه‌ها بر سه قسم است: یك قسم اختلاف لفظی است. قسم دیگر اختلافی است که گرایش‌های فلاسفه در آن با اصلی از اصول دین برخوردی ندارند. قسم سوم اختلافی است که با اصلی از اصول دین، از قبیل سخن دربارهٔ حدوث عالم، صفات صانع، و بیان حشر اجساد و ابدان، ارتباط پیدا می‌کند». سپس می‌گوید این قسم [سوم] و نظایر آن است که باید باطل بودن گرایش فلاسفه در آن روشن گردد، نه غیر آن»(۱۵).

رأی غزالی دربارهٔ رابطهٔ دین و فلسفه از این‌جا معلوم می‌شود که او در کتاب «المنقذمن الضلال» ضمن سخن دربارهٔ فلاسفهٔ الهی، می‌گوید: «صنف سوم عبارتند از فلاسفهٔ الهی که متأخران هستند. مثلاً سقراط در زمرهٔ اینان است. سقراط استاد افلاطون بود. و افلاطون استاد ارسطو. و ارسطو است که منطق را برای اینان مرتب ساخت و علوم را مهذب کرد. و آنچه را که قبلاً بررسی نشده بود مورد بررسی قرار داد. و آنچه را که خام بود، برای اینان، پخته ساخت. اینان همگی بر ضد دو صنف دیگر یعنی دهریان و طبیعیان برخاستند و در روشن ساختن فضائح و معایب آنان سایرین را بی‌نیاز ساختند. و خداوند با مقاتلهٔ آنان با

---

۱۴. ص ۶۷.
۱۵. چاپ بیروت ص ۱۳ـ۹. [در متن بعد از سپس می‌گوید (ثم یقول) «فهذ الغش» آمده که أ «فهذالفنّ» یا «فهذالقسم» است- مترجم.]

همدیگر مؤمنان را از قتال با آنان بی‌نیاز ساخت. ارسطو به رد افلاطون و سقراط و فلاسفهٔ الهی قبل از سقراط پرداخت به طوری که در این کار کوتاهی نکرد و از همهٔ آنان تبری جست. لیکن از بقایای رذائل کفر آنان در امان نماند و موفق نشد که از آنها رهایی یابد. پس، تکفیر خود آنان، و تکفیر متفلسفهٔ اسلامی پیرو آنان از قبیل ابن‌سینا و فارابی و امثال آن دو، واجب است. هیچ کس از متفلسفهٔ اسلامی همچون این دو نفر [ابن‌سینا و فارابی] به نقل علم ارسطو اقدام نکرد. غیر از این دو نفر، هر کس دست به نقل زده است از کورمالی و درهمی که مطالعه‌کننده را آنچنان مشوش و پریشان خاطر می‌سازد که چیزی نمی‌فهمد. و چیزی که فهمیده نشود چگونه مورد رد و یا قبول واقع شود؟ و مجموع آنچه از فلسفهٔ ارسطو از نظر ما مقرون به صحت است، به حسب نقل این دو نفر، در سه قسم منحصر می‌شود: یك قسم موجب تکفیر آنان است. قسم دیگر موجب بدعت‌گذاری است. و قسم سوم آن است که اصلاً لازم نیست انکار شود. پس، باید به تفصیل و تقسیم فلسفهٔ ارسطو دست بزنیم»(۱۶).

کلام غزالی، با همهٔ قساوتی که احیاناً در آن دیده می‌شود، در مقایسه با کلام بسیاری از متأخران، از رفق و مدارا به دور نیست.

شیخ محمد عبده در «رسالة التوحید» در توضیح موضع علماء دین در برابر فلاسفه، از زمان غزالی، می‌گوید: «غزالی و کسانی که طریقهٔ او را در پیش گرفتند، همهٔ آنچه در کتاب‌های فلاسفه مربوط به الهیات و مربوط به امور عامه یا احکام جواهر و اعراض، و گرایش‌های آنان دربارهٔ ماده و ترکیب اجسام و جمیع آنچه که به ظن دست‌اندرکاران علم کلام، با یکی از مبانی دین برخورد داشت، به سختی مورد نقد قرار دادند. و متأخران آنان بر شدت نقد افزودند تا جایی که تقریباً از حد اعتدال گذشتند»(۱۷).

زیاده‌روی متأخران در ستیز با فلسفه از آنچه در «فتاوی ابن‌الصلاح در تفسیر و حدیث و اصول و عقاید» آمده است، روشن می‌گردد. ابن‌الصلاح همانا

---

۱۶. چاپ دوم دمشق ص ۸۸ـ۸۵.

۱۷. جاب اول سال ۱۳۱۵ هـ، ص ۱۳.

ابوعمر و عثمان‌بن عبدالرحمن تقی‌الدین الشهروزی متوفای ۶۴۳ هـ است. در نص فتاوای او چنین آمده است: «سؤال دربارهٔ کسی که به فراگیری و فرادهی منطق می‌پردازد: آیا منطق کلاً یا بعضاً از اموری است که فراگیری و فرادهی آن را شرع مباح کرده است و صحابه و تابعان و ائمه و مجتهدان و گذشتگان صالح، این را ذکر کرده‌اند یا اشتغال به آن را مباح کرده‌اند یا اشتغال به آن را جایز شمرده‌اند، یا نه؟ و آیا به کار بردن اصطلاحات منطقی در اثبات احکام شرعی جایز است یا نه؟ و آیا احکام شرعی در اثباتشان به این اصطلاحات احتیاج دارند یا نه؟ با کسی به فراگیری و فرادهی منطق می‌پردازد و بدین کار تظاهر می‌کند، چه کار باید کرد؟ و سلطان وقت در مورد او چه باید بکند؟ و هرگاه در یکی از بلاد، یکی از اهل فلسفه باشد که به تعلیم و فرادهی فلسفه و تصنیف در آن معروف باشد، و در مدرسه‌ای از مدارس علم، مدرس باشد، آیا بر سلطان آنجا واجب است که او را عزل کند و شر او را از مردم دور سازد؟ ابن‌الصلاح پاسخ داد: «فلسفه شالودهٔ سفاهت و پریشانی‌خاطر و مایهٔ حیرت و گمراهی، و خاستگاه کجی و زندقه است. کسی که به فلسفه بپردازد بصیرتش از محاسن شریعت مطهره‌ای که با حجت‌های روشن و برهان‌های درخشان مؤید هستند کور می‌شود. و کسی که به فراگیری و فرادهی فلسفه دست یازد قرین خواری و حرمان می‌شود و شیطان بر او مستولی می‌گردد. کدام فنی ننگین‌تر از فنی است که دارنده‌اش را نسبت به نبوت پیامبر ما حضرت محمد(ص) کور می‌سازد و قلبش را تاریک می‌گرداند. با آنکه آیات مستبین او و معجزات مستنیر او، منتشرند. حتی یکی از علما به استقصاء این آیات و معجزات پرداخته و هزار معجزه را جمع کرده است. و ما این شمارش را ناکافی می‌دانیم. زیرا این معجزات چندین برابر و به طور بیشمار بیشتر از این است. زیرا آنها منحصر به همان‌هایی نیست که در عصر آن حضرت رخ داده‌اند، بلکه با تعاقب عصور پس از آن حضرت تجدد می‌یابند. زیرا کرامات اولیای امت او و اجابت‌های متوسلان به او، در حوائج و اغاثه‌های خود به دنبال توسل به او در شداید، برهان‌های قاطع و معجزه‌های درخشان هستند. و اینها افزونتر از آن هستند که در شمار و حد درآیند. خداوند ما را از انحراف از دین او مصون بدارد و ما را در راستای هدایت و سنت او قرار دهد. و اما منطق،

مقدمهٔ فلسفه است. و مقدمهٔ شر، شر است. و تعلیم و تعلم منطق را شارع مباح نکرده است. واحدی از صحابه و تابعین و ائمه مجتهدان و گذشتگان صالح و سایر پیشوایان و اعلام و بزرگان و ارکان و رهبران امت آن را مباح نکرده‌اند. خداوند همهٔ آنان را از ننگ و آلودگی منطق مبرا داشته است. و آنان را از امراض آن مصون داشته است. و اما به کار گرفتن اصطلاحات منطقی در مباحث احکام شرعی، از منکرات زشت و بی‌شرمی‌های بی‌سابقه است. و الحمدالله که احکام شرعی اصلاً به منطق نیازی ندارد. و آنچه که منطقی در مورد حد و برهان برای منطق می‌پندارد، های و هویی بیش نیست که خداوند هر صحیح‌الذهن را از آن بی‌نیاز ساخته است، مخصوصاً آن کس را که در خدمت نظریات علوم شرعی باشد. و زمانی که نه منطقی بود و نه فلسفه‌ای و نه فلاسفه‌ای، شریعت و علوم آن کامل گردید و علمای آن در دریای حقایق و دقایق غوطه‌ور گشتند. کسی که به‌زعم خود برای خاطر فایده‌ای که تصور می‌کند به منطق و فلسفه اشتغال می‌ورزد، گرفتار خدعه و مکر شیطان شده است. و بر سلطان واجب است که شر این نحس‌ها[۱۸] را از مسلمین دور کند و آنان را از مدارس اخراج کند و تبعیدشان سازد و به جرم اشتغال به فن‌شان، مورد عقاب قرار دهد. و هر کس که اعتقاد عقاید فلاسفه را از خود نشان دهد به شمشیر یا به حکم اسلام سپرده شود. تا آتش آنان خاموش گردد. و آثار فلسفه و فلاسفه محو گردد. خداوند این کار را میسر سازد و تعجیل فرماید. و از واجب‌ترین این واجب همانا عزل کسی است که مدرس مدرسه‌ای است و از اهل فلسفه و تصنیف در فلسفه و تعلیم فلسفه است. و پس از عزل او را باید زندانی کرد و خانه‌نشین ساخت. هرچند که او به‌زعم خودش به عقاید فلاسفه معتقد نباشد. چه آنکه وضع و حال او را تکذیب می‌کند. و راه کندن شر، همانا کندن ریشه‌های آن است. و انتصاب این‌گونه شخص به عنوان مدرس، از مصائب ناگوار است. و خداوند تعالی وَلِیّ توفیق و عصمت است و او آگاه است»[۱۹].

---

۱۸. در متن فتاوی «میاشیم» آمده که ظاهراً «مشائیم» یعنی نحس‌ها است.
۱۹. فتاوی ابن‌الصلاح، طبع قاهره ۱۳۴۸ ص ۳۵ـ۳۴.

همچنین از این نمونه‌ها است سخن احمدبن مصطفی معروف به طاش کبری‌زاده متوفای ۹۶۲ هـ (۵-۱۵۵۴ م) در کتاب «مفتاح‌السعادة و مصباح‌السیادة» که دربارهٔ موضوعات علوم می‌گوید: «مبادا از این سخن ما گمان کنی یا[20] اعتقاد پیدا کنی که هرچه که نام علم به آن اطلاق می‌شود، حتی حکمت ظاهرفریبی که فارابی و ابن‌سینا آن را اختراع کردند و نصیرالدین طوسی آن را منقح ساخت، ممدوح است. هرگز هرگز! مخالف شرع، هرچه که باشد، مذموم است. مخصوصاً گروهی که خود را حکمای اسلام می‌خوانند، به بحث در یاوه‌های اهل ضلال پرداختند و نام این کار را حکمت خواندند. و کسانی را که عاری از آن یاوه‌ها بودند، جاهل شمردند. آنان دشمنان خدا و انبیاء و رسولان خدا هستند و کلمه‌های شریعت را از مواضع خود منحرف ساختند. احدی از آنان را نمی‌بینی که به حفظ قرآن و حدیث بپردازد. و از ترس قهر مسلمین است که خود را به رسوم شریعت آراسته‌اند. وگرنه، آنان به هیچ حکمی از احکام شرع اعتقاد ندارند. بلکه در صدد ویران ساختن پایه‌های آن و درهم ریختن تار و پود آن هستند. و گفته شده: انتساب آنان به اسلام برای آن است که خونشان ریخته نشود. آنان منکرات را در حالت نشاط به عمل می‌آورند. و نماز را در حال کسالت می‌گزارند (و ما انتسبوا الی الاسلام الاّ لصون دمائهم عن ان تُسالاء؛ فیأتون المناکر فی نشاطٍ؛ و یأتون الصلاة و هم کُسالا).

«الحذر از آنان! اشتغال به حکمت آنان در شریعت ما، همانا حرام است. و ضرر آنان به عوام مسلمین از ضرر یهود و نصاری بیشتر است. زیرا آنان درزیِ اهل اسلام استتار می‌کنند. بلی، کسی که قواعد شریعت در قلبش راسخ است. و قلبش از عظمت این پیامبر کریم و شریعت او مالامال است. و با حفظ کتاب و سنت دین خود را محکم ساخته است. و مسلك او در فروع نیرومند گشته است. بر او حلال است که در علوم فلسفه نظر کند. لیکن به دو شرط: یکی آنکه به مسائل مخالف شرع آنان نپردازد، و اگر به آنها پرداخت، فقط برای رد کردن به

۲۰. در متن «ان تعتقد...» آمده است که شاید «او تعتقد» باشد که ترجمه بر اساس «او تعتقد» است.

مطالعه آنها بپردازد، ولاغیر. دوم آنکه کلام فلاسفه را با کلام علماء اسلام مخلوط نکند، که از این لحاظ ضرر بزرگی بر مسلمین وارد آمده است. زیرا مردم مسلمان نمی‌توانند سره را از ناسره جدا کنند. و بسا که وجود کلام علمای اسلام در کتب کلام دلیل صحت کتب کلام تلقی می‌شود. و این کار فقط از زمان ظهور نصیرالدین طوسی و امثال او آغاز گردید. اما سلف، از قبیل امام غزالی و امام رازی، کتب کلام را که به حکمت آمیخته ساختند، چنانچه از تصانیف اینان پیداست، برای رد حکمت این کار را کردند. و این اشکالی ندارد، بلکه یاری مسلمین و حفظ عقاید مسلمین است. خدا ما را و شما را بر صراط مستقیم استوار سازد که او جواد کریم است»(۲۱).

از متقدمان، پیش از غزالی، کسانی بودند که جنگ بی‌امان و بی‌مدارا با فلسفه داشتند. و اکثر این صنف کسانی بودند که طعم فلسفه را نچشیده بودند و بوی آن را استشمام نکرده بودند. و در کلامشان آن‌چنان خلطی است که حاکی از آن است که آنان در بررسی خود دربارهٔ امور فلسفه با بی‌اطلاعی سخن می‌گویند. از این نمونه است عبارت زیر از کتاب «مفیدالعلوم و مبیدالهموم» تألیف شیخ جمال‌الدین ابوبکر محمدبن عباس خوارزمی متوفای ۳۸۳ هـ (۹۹۳ م). «باب سوم در رد بر فلاسفه»: «فلاسفه گروهی از یونانیان بودند که در معقولات بیش از آنچه داشتند دعوی هوشمندی می‌کردند (تحذلقوا). تا در وادی حیرت و دیوانه‌واری (خُباط) افتادند. و در الهیات متحیر گشتند. و گفتارهای خود را بر تشهی محض و دعاوی صرف بنا کردند. و خود را زیرك‌ترین خلق خدا پنداشتند. و سیاق مسلك آنان دال بر آن است که آنان جاهل‌ترین خلق خدا و احمق‌الناس هستند. و اساس الحاد و زندقه بر مکتب آنان استوار است. و همهٔ کفر شعبه‌ای از شعبه‌های آنان است. آنان برای قطع نسل به رهبانیت پرداختند. رئیس آنان افلاطون ملحد ـ لعنه‌الله ـ به موسی‌بن عمران رسول‌الله و کلیم‌الله گفت: هرچه که می‌گویی می‌پذیرم جز این سخنت را که می‌گویی: «علت علت‌ها با من تکلم کرد». اعتقاد این خبیث را ببین. رسول‌الله را تکذیب می‌کند و معتقد است که

۲۱. ج ۱ ص ۲۷ـ۲۶.

خداوند اصلاً کلام ندارد. تسمیهٔ[۲۲] او بنفسها موجَب است بدون اختیار. و معتقد است که عالم قدیم است. و اخوان افلاطون مانند ارسطاطالیس، سقراط و جالینوس همگی یقیناً ملحدان عصر و زندیقان دهر هستند. چه آنکه این را علما می‌فهمند نه امرا. و خداوند از خباثت باطن آنان خبر داشته که سیلی بر آنان فرستاد و آنان را نابود ساخت. و علوم نامیمون آنان را گروه‌هایی در عهد مأمون خلیفه، با اجازه و توصیهٔ او، به عربی ترجمه کردند. فلاسفه به خدایان سه‌گانه اعتقاد دارند: مبدأ، عقل، و نفس. به نظر آنان عقل و نفس ازلی هستند. آنان منکر صفات هستند و اصلاً قبول ندارند که خداوند حی، عالم، قادر، مرید، سمیع، و متکلم است. و به‌زعم آنان حرکات ازلی سرمدی هستند. الی غیر ذلك. پس، آنان مشرکان ملحد هستند ـ لعنهم‌الله»[۲۳].

اما فقها از متأخران علماء دین، ظاهراً میان فلسفه و شعبده[۲۴] و سحر[۲۵] و کاهنی[۲۶] فرقی نمی‌گذارند. نووی محی‌الدین ابوزکریا یحیی متوفای ۶۷۷ هـ (۱۲۷۸) در کتاب «المجموع شرح المهذب» می‌گوید: «فصل ـ ما اقسام علم شرعی را ذکر کردیم. و علومی که بیرون از علم شرعی‌اند برخی حرام، برخی مکروه و برخی مباح هستند. علم حرام مانند تعلم سحر که بنابر مذهب صحیح، حرام است و جمهور به آن قطع و یقین دارند. و در آن اختلافی است که در باب جنایات، آنجا که مصنف آن را ذکر کرده است، ان‌شاءالله، یاد خواهم کرد. و

---

۲۲. ظاهراً به جای «تسمیهٔ او» باید «انیت او» یا «نفس او» (خود او) باشد.

۲۳. خوارزمی: مفیدالعلوم و مبیدالهموم» طبع مطبعهٔ شرقی، ۱۳۲۸ هـ، ص ۶۲ـ۶۱.

۲۴. شعوذه: یك نوع تردستی است که همچون سحر است و شیء غیر از آن‌گونه که است به نظر می‌آید ـ «قاموس المحیط».

۲۵. سحر: کاری است که سبب آن نهان است و موجب این توهم می‌شود که شیء از حقیقت خود دگرگون گشته است. سحری که نزد حکما معروف است غیر آن است که در شرع معروف است. ظاهراً آنچه در شرع معروف است عبارت است از: مبادرت به کار یا سخن خارق‌العاده‌ای که در شرع حرام است و خداوند، برای امتحان، با تحقق آن در نزد ساحر، سنت خود را جاری ساخته است ـ «کشف‌الظنون».

۲۶. کاهن آن است که از رویدادهای زمان آینده خبر می‌دهد و مدعی معرفت اسرار است ـ «لسان‌العرب».

مانند فلسفه و شعبده و تنجیم و علوم طبایعیه(۲۷) و هر علمی که باعث شك و شبهه شود. و علوم حرام، در حرام بودن متفاوتند»(۲۸).

علاءالدین محمدبن علی حصکفی متوفـای ۱۰۸۸ هـ (۱۶۷۷ م) مؤلف کتاب «الدرالمختار شرح تنویرالابصار» می‌گوید: «باید دانست که فراگیری علم، در حد نیاز دین آدمی، فرض عین است، و زیادتر از آن حد نیاز، برای نفع غیر خود، فرض کفایت است، و در حد تبحر در علم فقه و علم قلب، مندوب است. و فراگیری علم فلسفه، شعبده، تنجیم، رمل، علوم طبایعیان، سحر، و کاهنی، حرام است»(۲۹).

ما می‌توانیم، شمس‌الدین ابو عبدالله محمدبن ابوبکر، معروف به ابن‌قیم جوزیه حنبلی متوفای ۷۵۱ هـ (۱۳۵۰ م) را در زمرهٔ فقها به حساب آوریم. او و استادش شیخ‌الاسلام تقی‌الدین ابوالعباس احمد، معروف به ابن تیمیه متوفای ۷۲۸ هـ (۱۳۲۷ م) از هواداران فلسفه نبودند، اما این دو نفر با فلسفه آشنایی یافتند. و در میان انواع علومی که فرا گرفتند علوم فلسفی را نیز آموختند. اسلوب این دو نفر در نقد و جدل، سخت و به دور از مدارا است. اما با این حال، نفحات نظر عمیق و اطلاع واسع از زنندگی اسلوب آن دو می‌کاهد.

ابن‌قیم الجوزی در کتاب «مفتاح دارالسعادة و منشور ولایة العلم والاراده» به نقد علوم فلسفی پرداخته و در حالی که ناسازگاری موجود در منطق و اندك بودن فایدهٔ آن و ارتباط آن با دین و حکم شرع در فراگیری آن را بیان می‌کند، می‌گوید: «اما منطق اگر علم صحیح باشد، نهایتش این است که همچون مساحت و هندسه و امثال آن باشد. تا چه رسد به آنکه ناصحیح و باطل آن چندین برابر صحیح و حق آن باشد. و فساد آن و ناسازگاری و تناقض اصول آن و اختلاف مبانی آن موجب می‌شود که مراعات آن برای ذهن در اندیشهٔ ذهنی انحراف ایجاد

۲۷. طبیعیان به فرقه‌ای گفته می‌شود که طبایع چهارگانه یعنی حرارت، برودت، رطوبت، و یبوست را می‌پرستند. چونکه آنها اصل هستی هستند و عالم مرکب از آنها است. و این فرقه را «طبایعیه» می‌نامند ـ «کشاف اصطلاحات‌الفنون».

۲۸. ج ۱ ص ۲۷.

۲۹. ج ۱ ص ۳۲ـ۳۰.

کند. و این را فقط آن کس باور می‌کند که آن را بشناسد و فساد و تناقض آن را و متناقض بودن بسیاری از آن را با صریح عقل بشناسد. و یکی از کسانی که آن را خوانده و آن را بررسی کرده است ابراز داشت که همواره متعجب بوده است از فساد اصول و قواعد آن، و مباینت آن با صریح معقول، و اشتمال آن بر ادعاهای محض و نامدلل، و فرق گذاشتن آن در بین دو امر یکسان، و جمع کردن آن بین دو امر مختلف، بدین نحو که در مورد یك چیز حکمی می‌کند، و در مورد نظیر همان چیز حکمی دیگر، یا در مورد چیزی حکمی می‌کند که در مورد مضاد و مناقض آن همان حکم را می‌کند. و می‌گفت: تا آنکه از یکی از رئیسان و استادان اهل منطق دربارهٔ یکی از این موارد سؤال کردم. او در آن‌باره فکر کرد و بعد گفت: این علمی است که ذهن‌ها را به‌آن صیقل داده‌اند، یا همان‌طور که او گفت، ذهن‌ها از عهد قرون اولیه آن را مرور کرده‌اند. پس باید آن را از اهـل آن بگیریم. و این از بهترینی بود که در منطق دیدم. گفت: تا آنکه از رد متکلمان اسلام بر منطق و بیان فساد و تناقض آن، آگاه شدم. کتابـی تألیف ابوسعیـد سیرافی نحوی در رد منطق دیدم. و از رد بسیاری از اهل کلام و عربیت بر اهل منطق باخبر شدم: مانند قاضی ابوبکربن طیب، قاضـی عبدالجبـار، جبائـی و پسرش، ابوالمعالی، ابوالقاسم انصاری، و کسان فراوانی که از بس زیادند به شمارش درنمی‌آیند. و من ایرادهای فضلا و رؤسای آنان را در جاهایی که مورد اشکال هستند دیدم... و آخرین کسی که به رد اهـل منطـق پرداخـت همانـا شیخ‌الاسلام [ابن تیمیه] بود که در دو کتاب بزرگ و کوچکش به کار حیرت‌انگیز دست زد و اسرار آنان را فاش ساخت و پرده‌های آنانْ را کنار زد. و من در این مورد گفتم:

و اعجبا لمنطق الیونان ـ کم فیه من‌افك و من بهتان ـ مخبِّط لجیدالاذهان ـ و مفسد لفطرةالانسان ـ مضطرب الاصول و المبانی ـ علی شفاها ربناه البانی ـ احوج ماکان الیه العانی ـ یخونه فی‌السروالاعلان ـ یمشی به اللسان فی‌المیدان ـ مشی مقید علی صنوان ـ متصل العثار و التوانی ـ کانه السراب بالقیعان ـ بدالِعین الظمیء الحیران ـ فامَّه بالظن و الحسبان ـ یرجو شفاء غُلة الظمآن ـ فلم یجد ثَمّ سوی‌الحرمان ـ فعاد بالخیبة و الخسران ـ یقرع سنَّ نادم حیران ـ قد

ضاع منه‌العمر فی‌الامانی ـ و عاین‌الخفة فی المیزان. (شگفتا از این منطق یونان. چقدر دروغ و بهتان در آن است. ذهن‌های نیك را به مرز دیوانگی می‌کشاند. و فطرت آدمی را تباه می‌سازد. اصول و مبانی آن پریشان است. بانی آن بر لبهٔ سقوط بنایش کرده است ـ نگرنده هرچه به آن نیاز داشته باشد، در آشکار و نهان به او خیانت می‌کند. سیر زبان در میدان آن همچون راه رفتن کسی است که پایش به سنگ‌ها بسته است. قرین لغزش‌ها و سستی‌ها است. گوئیا سرابی است در بیابان که به چشم تشنهٔ حیران پدید می‌آید، و او را به ظن و گمان می‌کشاند و او امیدوار می‌شود که سوز تشنگی‌اش شفا یابد. اما جز نومیدی نمی‌یابد و با یأس و زیان بازمی‌گردد و حیران و نادم از پشیمانی دندان‌های خود را برهم می‌ساید که عمرش در آرزوها تباه شده و در کفهٔ ترازویش خفت و سبکی می‌بیند).

«چیزی که تا این حد هوای نفوس باشد، جهل بودن برایش برازنده‌تر از علم بودن است، علمی که فراگیری آن فرض کفایت یا فرض عین باشد. این شافعی و احمد و سایر پیشوایان اسلام و تصانیف آنان و سایر پیشوایان عربیت و تصانیف آنان و پیشوایان تفسیر و تصانیف آنان، است. کسی که در آنها نگاه می‌کند آیا در آنها خبری از حدود و اوضاع منطق وجود دارد؟ و آیا علم آنان بدون منطق صحیح است یا نه؟ بلکه عقل و مقام آنان اجل از این است که افکار خود را به هذیان‌های منطقیان مشغول سازند. و منطق وارد علمی نشد مگر آنکه آن را تباه ساخت و اوضاع آن را درهم ریخت و پایه‌های آن را مشوش و آشفته ساخت»(۳۰).

* * *

ما چون سخن خود را دربارهٔ پیوند دین و فلسفه از دیدگاه مسلمین با ذکر آراء فلاسفه دربارهٔ هدف دین و هدف فلسفه آغاز کردیم، بهتر است که این بحث را با بیان آراء علماء دین دربارهٔ هدف دین به پایان برسانیم تا همهٔ جوانب موضوع کاملاً بررسی گردد. ابن قیم جوزیه به آراء مختلف مربوط به بیان هدف شرایع از دیدگاه مسلمین، اعم از فلاسفه و غیر فلاسفه، و رد آنچه مورد پسند او

---

۳۰. مفتاح دارالسعاده، قاهره، ۱۳۵۸، ص ۱۷۲ـ۱۷۱، با تصحیح برخی تحریفات.

نیست و انتخاب آنچه مورد پسند اوست، به تفصیل در کتاب «مفتاح دارالسعاده» پرداخته و گفته است: «فصل ـ اما آنچه فلاسفه دربارهٔ هدف شرایع گفته‌اند دائر بر اینکه هدف آن است که نفس به استکمال قوهٔ علم و قوهٔ عمل بپردازد و شرایع زمینه را فراهم می‌کنند برای آنچه که با تعبیر عقل در عقل حضور و تقرر می‌یابد ـ الی آخر. اینجا باید دقت کنیم و ساده نگذریم. و گوییم: مردم در اینکه هدف شرایع و اوامر و نواهی چیست، چهار طریق اختیار کرده‌اند: یکی طریق فلاسفه و پیروان آنان از منتسبین به ادیان است، که می‌گویند: هدف شرایع همانا تهذیب و تعدیل اخلاق نفس‌ها است تا از این راه نفس‌ها آمادهٔ پذیرش حکمت علمی و عملی گردند. و بعضی از آنان می‌گویند: تا از این راه نفس‌ها محلی باشند برای نقش بستن صور معقولات در آنها. پس، فایدهٔ شرایع از دیدگاه آنان همچون فایدهٔ حاصل از صیقل دادن آیینه است تا آمادگی و قابلیت پیدا کند برای ظهور صور در آن. آنان شرایع را از جنس اخلاق فاضله و سیاسات عادله قرار می‌دهند. و از این رو، فلاسفهٔ اسلام می‌خواهند شریعت و فلسفه را با هم جمع کنند. چنانکه ابن‌سینا و فارابی و امثال آن دو این کار را کرده‌اند. و این کار باعث شده که آنان دربارهٔ خوارق عادات و معجزات به طریق فلاسفهٔ مشاء سخن گفته و برای آنها سه علت قائل شده‌اند: یکی قوای فلکی. دوم قوای نفسی. و سوم قوای طبیعی. و جنس خوارق را جنس واحد دانسته‌اند. و کار ساحران و مرتاضان و کاهنان و امثال اینها با کار انبیا و رسل از جنس واحد خوارق عادات دانسته‌اند. و علت همهٔ آنها را یك امر واحد قرار داده‌اند. هرچند که در اهداف (غایات) مختلفند: نبی قصد خیر دارد و ساحر قصد شر. این خط مشی از فاسدترین و خبیث‌ترین خط‌مشی‌های جهان است. و مبنای آن انکار فاعل مختار، عالم نبودن خداوند به جزئیات، عدم توان او به تغییر عالم، نبودن آفرینش اشیاء بر طبق مشیت و قدرت او، انکار جن و ملائکه و معاد اجسام، و خلاصه کفر به خداوند و ملائکه و کتب و رسل و روز قیامت، است. اینجا به رد آنان و روشن ساختن عقاید باطل و فضیحت‌های آنان نمی‌پردازیم. زیرا مقصود ما این است که طریقه‌های مردم را دربارهٔ هدف شرایع و عبادات ذکر کنیم. و از دیدگاه این فرقه هدف عبادات، اخلاق، و حکمت علمی، این است که آنان نفس را به حسب قوهٔ

عملی دارای شهوت و غضب، و از لحاظ قوهٔ علمی دارای تصور و علم می‌دانند. از این رو، گفتند: کمال شهوت در عفت، و کمال غضب در حلم و شجاعت، و کمال قوهٔ نظری در علم است. و توسط و حد میانه در همهٔ اینها، میان دو طرف افراط و تفریط، همانا عدل است. این هدف نهایی است که این قوم برای عبادات و شرایع در نظر می‌گیرند. و این، از دیدگاه آنان نهایت کمال نفس است یعنی استکمال دو قوهٔ علمی و عملی نفس. بنابراین، از دیدگاه آنان، استکمال قوهٔ علمی نفس از راه انطباع صورت معلومات در نفس است. و استکمال قوهٔ عملی نفس از راه عدل است. این، با آنکه نهایت علم و عمل از نظر آنان است، فاقد بیان آن خاصیت نفس است که بدون آن اصلاً نفس هیچ‌گونه کمالی ندارد. و آن همان است که نفس برای آن آفریده شده است و از آفرینش نفس اراده شده است. بلکه این قوم آن را نشناخته‌اند. زیرا این قوم معرفتی نسبت به مورد تعلق آن ندارند مگر چیزی اندك که نه فایده‌ای دارد و نه برآورنده منظور است. و این عبارت است از: معرفت خدا از راه اسماء و صفات او، معرفت آنچه شایستهٔ جلال اوست، و آنچه متعالی و مقدس از آن است، و معرفت امر و دین او، تمیز میان موارد رضایت و عدم رضایت او، به کار گرفتن هرچه در وسع و توان است در تقرب به سوی او، پر کردن قلب از محبت او به‌گونه‌ای که سلطهٔ حب او بر هر محبتی غالب باشد. و برای بندهٔ الهی سعادتی در دنیا و آخرت، جز این، نیست. و بدون این، اصلاً کمالی برای روح نیست... پس، در حکمت علمی آنان نه ایمان به خدا هست و نه به ملائکه و رسل او و نه به لقای او. و در حکمت عملیهٔ آنان نه عبادت خدای واحد بی‌شریك است و نه پیروی از مرضات او نه اجتناب از موارد سخط او. و معلوم است که نفس سعادت و رستگاری، جز از این راه، ندارد. پس، در حکمت علمی و عملی آنان چیزی نیست که مایهٔ سعادت و فوز نفوس باشد. و به همین جهت آنان در زمرهٔ امت‌های سعید در آخرت یعنی در بین امت‌هایی که در این آیه ذکر شده‌اند داخل نیستند: «ان‌الذین آمنوا، والذین‌هادو، والنصاری، والصابئین، من آمن بالله و الیوم الآخر و عمل صالحاً فلهم اجرهم عند ربهم ولاخوف علیهم ولاهم یحزنون»...

«طریق دوم از آنِ معتزله و پیروان آنان است که می‌گویند: خداوند در برابر عبادات بندگان ثواب قرار داده و برای اعمال نیك مردم پاداش نیك قرار داده است. پس، خداوند در برابر آن اعمال شرعی عوضی قرار داده است. گویند: نعمت بخشیدن خداوند در آخرت، بدون آن اعمال، فاقد حُسْن است. زیرا در این صورت، تکرار عطا از ابتدا، پیش می‌آید. و نیز در این صورت، معیار مدح و ثنا و تکریم، که جز از راه تکلیف کسی نمی‌تواند مستحق آنها بشود، درهم می‌ریزد. برخی از آنان می‌گویند: واجبات شرعی همانا لطفی است در واجبات عقلی. و برخی از آنان می‌گویند: غایت مقصودی که به وسیلهٔ آن، ثواب حاصل می‌شود، همانا عمل است. و علم وسیله‌ای است برای عمل. حتی گاهی این را در معرفت خداوند ابراز می‌دارند و می‌گویند معرفت خداوند از این روی واجب شده است که آن لطفی است در ادای واجبات عملی. اگر هر عاقل زیرك، این سخنان را درست تصور کند یقین پیدا خواهد کرد که این‌ها باطلند. و نیازی نیست که آنها را رد کند. و وجوه دال بر بطلان آنها بیش از آن است که در این جا ذکر شوند.

«طریق سوم از آن جبریه و همفکران آنها است که می‌گویند: خداوند با شریعت بندگان خود را امتحان کرده است. و بندگانش را مکلف به این شریعت کرده است. نه برای حکمت، و نه برای هدفی که مطلوب او باشد، و نه به سببی از اسباب. پس نه «برای خاطر» و کلمهٔ تعلیل در میان است و نه کلمهٔ دال بر سبب. تشریع و تکلیف همانا محض مشیت و صرف ارادهٔ الهی است. همچنانکه آنان در آفرینش نیز همین را گفته‌اند. اینان در برابر قدریه و معتزله قرار دارند. و اینان از یکسو و قدریه و معتزله از سوی دیگر دو طرف نقیض هستند که به هم نمی‌رسند.

«طریق چهارم از آن اهل علم و ایمان است که امر خدا و دین او را از خود او دریافته‌اند. و منظور او را از اوامر و نواهی او، شناخته‌اند. و آن این است که خود معرفت خدا و محبت او و طاعت او و تقرب به او، و طلب وسیله‌ای به سوی او، ذاتاً هدف هستند. و خداوند، به حسب ذاتش، مستحق این اهداف است. و او ذاتاً محبوب است به نحوی که جز او شایستهٔ عبادت، محبت، مورد خضوع و

خشوع و تعبد، نیست. پس، او مستحق آن است. زیرا فقط او مستحق پرستش است، هرچند که بهشت و دوزخ را نیافریده بود، و اگر هم ثواب و عقاب قرار نداده بود. چنانکه در بعضی از آثار آمده است: «اگر من بهشت و دوزخ را نیافریده بودم، آیا شایستهٔ عبادت شدن نیستم؟» پس، خداوند مستحق نهایت حُبّ، طاعت، ثناء، مجد، و تعظیم است هم به حسب ذاتش و هم به حسب اوصاف کمال و نعوت جلالش. و حب او، راضی بودن به او و از او، خشوع و خضوع و تعبد در برابر او، همانا نهایت سعادت و کمال نفس است»[۳۱].

* * *

ما شیوهٔ پژوهشگران غربی را، در بررسی تاریخ فلسفه اسلامی، از زمان استقرار نهضت جدید تاریخ فلسفه تا امروز، بیان کردیم. این پژوهشگران، در ضمن نوشته‌های خودشان دربارهٔ تاریخ عام فلسفه، متعرض فلسفه اسلامی شده‌اند. چنانکه تِنمان و بریِه چنین کرده‌اند. یا در ضمن نوشته‌های مربوط به تاریخ فلسفه در قرون وسطی به آن پرداخته‌اند. چنانکه وولف این کار را کرده است. و گاهی خاوشناسان به بررسی‌های خاص تاریخ فلسفهٔ اسلامی مبادرت ورزیده‌اند. چنانکه رِنان در کتاب «ابن‌رشد و فلسفهٔ او» و دو بور در کتاب «تاریخ فلسفه در اسلام» چنین کرده‌اند.

همچنین ما گرایش‌ها و موضع‌گیری‌های مؤلفان اسلامی را، در مقام اظهارنظر دربارهٔ فلسفه اسلامی، شرح دادیم. این گرایش‌ها و موضع‌گیری‌های نویسندگان اسلامی را از آنچه خود آنان دربارهٔ موضوعات مختلف نوشته‌اند بیرون کشیده‌ایم. چه آنکه تاریخ فلسفه، به معنی جدید، در جهان اسلام وجود نداشته است. و آنچه را که مسلمین از بررسی تاریخ فلسفه شناختند همانا کتاب‌های طبقات و تراجم بوده است. و این کتاب‌ها، بدانگونه که در کشف‌الظنون آمده‌اند عبارتند از:

۱. تاریخ حکما تألیف محمد عبدالکریم شهرستانی متوفای ۵۴۸ هـ (۱۱۵۳ـ۵۴ م).

---

۳۱. منبع پیشین ۴۶۰ـ۴۵۵.

۲. صوان‌الحکمة[۳۲] تألیف ابوجعفربن بویه سلطان سیستان. این را شهرزوری در تاریخ الحکما ذکر کرده است.

۳. صوان‌الحکم فی طبقات‌الحکما تألیف قاضی ابوالقاسم صاعدبن احمد قرطبی. این را در کشف‌الظنون در جای دیگر به نام طبقات الحکما موسوم به صوان‌الحکمة، و در جای سوم با نام تاریخ‌الحکما تألیف صاعد، و تاریخ صوان‌الحکمة، ذکر کرده است.

۴. کتابی است تألیف امیرمحمد مشهور به سنانی متوفای **۵۴۸ هـ (۱۱۵۳ـ۵۴ م)** که ظاهراً نامش طبقات الحکما است. و صوان‌الحکمه نیز نامیده می‌شود چنانکه از کشف‌الظنون برمی‌آید.

۵. طبقات‌الحکما و اصحاب‌النجوم و الاطباء تألیف وزیر علی‌بن یوسف قفطی متوفای ۶۴۶ (۴۹ـ۱۲۴۸ م) که ابن ابی‌حمزه و عبدالله‌بن سعد ازدی آن را مختصر ساخته است. در کشف‌الظنون چنین آمده است. و همین کتاب است که به نام إخبارالعلما باخبارالحکما نامیده شده است. و به نام تاریخ‌الحکما و نیز به نام تذکرةالحکما و همچنین به نام اسماءالحکماء و تراجمهم خوانده شده است. آن را شیخ محمدبن علی‌بن محمد خطیبی زوزنی مختصر کرده است. و آنچه در لایبزیك و در مصر به نام اخبارالعلما باخبار الحکما چاپ شده است همان مختصر زوزنی است.

۶. کتاب عیون‌الانباء فی‌طبقات‌الاطباء تألیف شیخ موفق‌الدین احمدبن قاسم خزرجی معروف به ابن ابی‌اصیبعه متوفای ۶۶۸ هـ (۷۰ـ۱۲۶۹ م). در این کتاب آمده است: «به نظرم آمد که در این کتاب نکته‌ها و بزرگان اطباء قدیم و جدید را ذکر کنم و طبقات آنان را مطابق ترتیب زمانی و اندکی از سخنان و حکایات آنان را بیاورم. و نام برخی از کتاب‌های آنان را ذکر کنم. در این کتاب همچنین جماعتی از حکمای فلاسفه را که نظر و عنایت به طب داشتند و قدری

۳۲. «صوان» به ضم صاد و کسر آن به معنی چیزی است که شئ را در آن نگه می‌دارند ـ مصباح‌المنیر. و در کشف‌الظنون و نیز در مفتاح‌السعاده «صنوان» آمده که جمع صنواست به معنی شاخه‌ای که از ریشهٔ درخت سرزده باشد. و ظاهراً صنوان تحریف است. زیرا توجیه آن موجب تکلف است.

از احوال آنان را آورده‌ام. و اما ذکر جمیع حکما و سایر ارباب نظر را در کتاب معالم‌الامم و اخبار ذوی الحکم به تفصیل آورده‌ام».

این چیزی بود که در کشف‌الظنون آمده است. و در آن اشاره شده به کتابی در تاریخ حکما تألیف ابن ابی‌اصیبعه به نام معالم‌الامم و اخبارذوالحکم.

۷. کتاب ابن جلجل. از این کتاب در کشف الظنون به نحوی یاد شده که می‌رساند که نام آن «طبقات الاطباء» است. چونکه در کشف‌الظنون آمده است: «طبقات الاطباء موسوم به عیـون الابنـاء تألیف شیـخ موفق‌الدیـن... و تألیف ابن‌جلجل داودبن حسان، و گفته شده سلیمان‌بن حسن طبیب اندلسی».

در کتاب عیون‌الابناء فی طبقات الاطبا از این کتاب نقل می‌شود. و در جاهای بسیار در عیون‌الابناء چنین آمده است: «سلیمان‌بن حسان معروف به ابن‌جلجل گوید...»».

۸. تاریخ حکماء الاسلام تألیف ظهیرالدین ابوالحسن بیهقی. این کتاب در کشف‌الظنون نیامده است. و اخیراً در لاهور هند به چاپ رسیده است.

ابن ابی‌اصیبعه در عیون‌الانبـاء از حنین‌بـن اسحـاق متوفـای ۲۶۰ هـ (۸۷۳ـ۸۷۴ م) در کتاب نوادر الفلاسفة والحکما نقل می‌کند. و نیز از مبشرین فاتك در کتاب مختارالحکم و محاسن‌الکلم نقل می‌کند. این کتـاب اخیـر در کشف‌الظنون آمده است.

طبقات متکلمان نیز وجود دارند. مانند طبقات تألیف ابوبکر محمدبن فورك متوفای ۴۰۶ هـ (۱۶ـ۱۰۱۵ م). و ترتیب‌المدارك تألیف قاضی عیاض‌بن موسی یحصبی. و اخبار المتکلمین تألیف مرزبانی. و طبقاتی نیز مختص معتزله هستند. مانند طبقات معتزله تألیف قاضی عبدالجباربن احمدبـن عبدالجبـار همدانـی اسدآبادی که احتمالاً در ۴۱۵ هـ (۲۵ـ۱۰۲۴ م) وفات یافته است.

صوفیه و نساك دارای طبقـات فراوان هستنـد که در کشف‌الظنـون ذکر شده‌اند.

ما باید به بحث‌های مربوط به تاریخ فلسفه که به وسیلهٔ مورخان علوم و تألیفـات مسلمیـن، صورت گرفتـه اسـت، اشـاره کنیـم. ماننـد مسعـودی در

مروج‌الذهب. و محمدبن اسحاق ندیم در کتاب الفهرست. و صاعدبن احمد در کتاب طبقات‌الامم. و ابن‌خلدون در مقدمه. و مولی احمدبن مصطفی معروف به طاش کبری‌زاده در کتاب مفتاح‌السعاده و مصباح‌السیادة. و ملا کاتب چلپی معروف به حاج خلیفه در کتاب کشف‌الظنون عن اسامی‌الکتب و الفنون.

کتاب‌های «ملل و نحل» و «مقالات» مشتمل بر موضوعاتی مربوط به تاریخ فلسفه اسلامی هستند. مانند کتاب مقالات الاسلامیین تألیف ابوالحسن اشعری. و کتاب الفرق بین‌الفرق تألیف ابومنصور عبدالقادربن طاهربن محمد بغدادی متوفای ۴۲۹ هـ (۳۵ـ۱۱۳۴ م). و مختصر کتاب الفرق بین‌الفرق تألیف عبدالرزاق‌بن رزق‌اللهبن ابوبکربن خلف اَسْعَتی. و کتاب الفِصل فی‌الملل و النحل تألیف ابن‌حزم. و کتاب الملل و النحل تألیف شهرستانی.

و در برخی کتب دینی محض، مسائلی دیده می‌شوند که بدین موضوع ارتباط دارد. مانند برخی کتاب‌های غزالی و ابن‌جوزی، و ابن‌تیمیه، و ابن‌قیم‌الجوزیه.

با این احوال، سخن مسلمین دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی، در عین آنکه نتوانست یك روش تاریخی پدید آورد، غالباً به بیان نسبت این فلسفه به علوم شرعی و حکم شرع دربارهٔ آن و رد آنچه از آن معارض دین به حساب می‌آید، عنایت دارد.

میان علما اختلافی در این نیست که فلسفهٔ اسلامی از فلسفهٔ یونانی متأثر است و همچنین از مذاهب هند و آراء ایرانیان. و شاید همین باعث شده که غربیانی که به بررسی تاریخ اندیشهٔ اسلامی و فلسفهٔ اسلامی می‌پردازند. قصدشان در این بررسی بیرون کشیدن عناصر بیگانه‌ای است که فلسفهٔ اسلامی بر آن عناصر استوار است یا در طی ادوار مختلف از آن عناصر متأثر شده است. غربیان این کار را وجههٔ همت خود ساخته‌اند و به خصوص حداکثر تلاش خود را موشکافانه صورت می‌دهند تا اثر فکر یونانی را در اندیشهٔ اسلامی واضح و آشکار و نیرومند نشان دهند.

دور از انصاف است که بگوییم این بررسی‌ها سود علمی ندارند. اما این

بررسی‌ها در قضاوت در مورد ارزش ذاتی اصل فکر اسلامی، و در مورد میزان تأثّر این فکر از عوامل خارجی، بدون در نظر گرفتن امکان عمل فکر اسلامی در آن عوامل بیگانه، توأم با شتابزدگی هستند.

عوامل بیگانهٔ مؤثر در فکر اسلامی و تطور آن، هرچه که باشند، حادثه‌های عارض ولاحق بر آن فکر اسلامی هستند که با آن فکر برخورد کرده‌اند در حالی که آن فکر یك چیز قائم به خود بوده است. این حادثه‌های عارضی با آن فکر تماس برقرار کردند، نه آنکه آن را از عدم پدید آورده باشند. بین این دو طرف روی خوش به همدیگر نشان دادن و همدیگر را دفع کردن وجود داشته است. لیکن هیچگاه این‌طور نبوده که آن عوامل بیگانه لطمه‌ای به هویت و جوهر آن فکر اسلامی وارد کنند.

بخش دوم

روش ما در بررسی تاریخ فلسفه اسلامی

فصل اول
آغاز تفکر فلسفی اسلامی

با توجه به آنچه در پایان بخش قبلی گفتیم، به نظر ما چنین رسید که بحث در تاریخ فلسفه اسلامی، وقتی طبیعی‌تر و به هدف نزدیك‌تر است که به استکشاف جرثومه‌ها و عناصر اولیهٔ نظر عقلی اسلامی، در سلامت آنها و در خالصی آنها، مبادرت ورزیم و کار خود را از همین نقطه آغاز کنیم. و آنگاه همگام با گام‌های آن جرثومه‌ها و عناصر، در طی ادوار مختلف آنها، قبل از ورود آنها در قلمرو بحث علمی، و بعد از آنکه تفکر فلسفی گشتند، گام برداریم.

برای گام نهادن در این خط مشی، از بحث دربارهٔ آغاز تفکر فلسفی در نزد مسلمین شروع می‌کنیم.

۱. بحث از آغاز تفکر فلسفی اسلامی ایجاب می‌کند که از حال فکر عربی و سمت‌گیری‌های آن در هنگام ظهور اسلام باخبر شویم.

عرب در هنگام ظهور اسلام

وضع عرب، در حین ظهور دین محمدی(ص) هرچه که باشد، از جنبهٔ فکری، که مورد اهتمام ما است، در حد سادگی گروه‌های اولیهٔ انسانی نبوده است. شاهد این مطلب، ادیان شناخته شدهٔ آنان و آثار ادبی مروی آنان است.

دین و جدل دینی

۲. اسلام آمد در حالی که عرب در تشتت دینی به سر می‌بردند. و زمینه برای نهضتی دینی فراهم بود. قرآن صادق‌ترین مرجع در به تصویر کشیدن حالت عرب از این لحاظ است. زیرا قرآن قدیم‌ترین کتاب عربی است. و قرآن با آن

همه توجه مسلمین به حفظ آن در طی عصرها مطمئن‌ترین مرجع است. قرآن در آیهٔ ۱۷ سورهٔ ۲۲: حج، مدنی، ادیانی را که عرب با آنها ارتباط داشته، جمع کرده است: «ان‌الذین آمنوا، والذین هادوا، و الصابئین، والنصاری، و المجوس، والذین اشرکوا، ا ن‌الله یفصل بینهم یوم‌القیامة، ان‌الله علی کل شیء شهید».

بین عرب، یهود، نصاری، صابئین، مجوس، و مشرکان وجود داشته‌اند. و مذهب صابئه ـ با غموضی که تاریخ آن را احاطه کرده ـ تقریباً مورد اتفاق است که به الوهیت اعتراف دارد. و از نقطهٔ نظر صابئه ما در معرفت خدا و در معرفت اوامر و احکام او محتاج به واسطه هستیم. اما این واسطه روحانی است نه جسمانی. از این رو، صابئه به هیاکل ارواح، یعنی ستارگان، توسل جستند. پس، آنان ستاره‌پرست هستند.

اما مجوس همانا ثنویه‌اند که برای جهان دو اصل مدبر قائل‌اند که این دو اصل مدبر خیر و شر را بین خود تقسیم کرده‌اند، یکی به نام نور و دیگری به نام ظلمت خوانده می‌شود.

اما مشرکان، چند گروه مختلف‌اند: گروهی از مشرکان منکر آفریدگار، بعث، و اعاده هستند. و قائل به طبع احیاکننده و دهر فناکننده هستند. و قرآن از این گروه چنین خبر داده است: «و قالوا ان هی‌الاحیاتنا الدنیا و ما نحن بمبعوثین»[۱].

گروه دیگر از مشرکان، آفریدگار و حدوث جهان را قبول دارند و منکر بعث و اعاده هستند. و قرآن از این گروه چنین خبر داده است: «و ضرب لنا مثلا و نسی خلقه و قال من یحیی العظام و هی رمیم قل یحییها الذی انشأها اول مرة و هو بکل خلق علیم»[۳].

---

۱. آیهٔ ۲۹ سورهٔ ۶، انعام، مکی.
۲. آیه ۲۴ سورهٔ ۴۵، جاثیه، مکی.
۳. آیه ۷۸ و ۷۹ سورهٔ ۳۶، یس، مکی.

گروهی دیگر از مشرکان به آفریدگار، حدوث عالم، آفرینش بدوی، نوعی اعاده قائل‌اند. و منکر پیامبران هستند. و بت‌پرست هستند. و بت‌ها را شفیعان خود در پیشگاه خداوند در آخرت می‌پنداشتند. و به حج بت‌ها می‌رفتند و برای آنها قربانی می‌کردند. اینان عامهٔ مردم عرب بودند. و قرآن از اینان چنین یاد می‌کند: «الاللّه الدین الخالص و الذین اتخذوا من‌دونه اولیاء مانعبدهم الالیقربونا الی‌اللّه زلفی ان‌اللّه یحکم بینهم فیماهم فیه یختلفون»(۴).

گروهی دیگر از عرب، ملائکه یا جن می‌پرستیدند تا شفیع آنان در نزد خدا باشند. و آنها را دختران خدا می‌پنداشتند. قرآن از اینان چنین خبر می‌دهد: «ویجعلون‌للّه البنات سبحانه و لهم مایشتهون»(۵). و «وجعلو الملائکة الذین هم عبادالرحمن اناثاً أشهدو اخلقهم؟ ستکتب شهادتهم و یسألون»(۶).

میان ادیان و نحله‌های مذکور جدال و نزاع بود. شافعی در کتاب «الأم» می‌گوید: «مجوس متدین به دینی غیر از دین بت‌پرستان بودند. و در بعضی از دین خود مخالف اهل کتاب، از یهود و نصاری، بودند. اهل کتاب، یهود و نصاری، در بعضی از دین خودشان اختلاف داشتند»(۷). قرآن بدین امر چنین اشاره می‌کند: «و قالت الیهود لیست النصاری علی شیء و قالت النصاری لیست الیهود علی شیء، و هم یتلون الکتاب کذلك قال الذین لایعلمون مثل قولهم فاللّه یحکم بینهم یوم‌القیامة فیما کانوا فیه یختلفون»(۸). و «وقالت الیهود: عزیر ابن‌اللّه، و قالت النصاری: المسیح بن‌اللّه، ذلك قولهم بافواهم یضاهئون قول‌الذین کفروا من قبل»(۹). و «الم ترالی الذین اوتوانصیباً من الکتاب یؤمنون با لِجبت و

---

۴. آیه ۳ سورهٔ ۳۹، زمر، مکی.
۵. آیه ۵۷ سورهٔ ۱۶، نحل، مکی.
۶. آیه ۱۹ سورهٔ ۴۳، زخرف، مکی.
۷. آیه ۱۱۳، سوره ۲، بقره، مدنی.
۸. آیه ۱۱۳ سورهٔ ۲، بقره، مدنی.
۹. آیه ۳۰ سورهٔ ۹، توبه، مدنی.

الطاغوت[۱۰] و یقولون للذین کفروا: هؤلاء اهدی من الذین آمنوا سبیلا»[۱۱].

این جدل، ناگزیر، شامل شؤون الوهیت، رسالت، بعث، آخرت، ملائکه، جن و ارواح، می‌شد. و به موازنه میان مذاهب مختلف در این شؤون می‌کشید. و در آن روزگار، جدل دینی نیرومند شد. حتی گرایشی تولد یافت در جهت جستجوی دین ابراهیم، پدر عرب.

ابن‌هشام متوفای ۲۱۸ هـ (۸۳۳ م) در فسطاط، در «سیرهٔ» خودش می‌گوید: «دین عرب: ابن‌اسحاق گوید: قریش روزی، در عید خودشان، در نزدیکی از بت‌ها که بزرگش می‌شمردند و برایش قربانی می‌کردند و در نزدش معتکف می‌شدند و به دورش می‌چرخیدند، اجتماع کردند. و این عید آنان بود که هر سال یك روز بود. آنگاه چهار نفر از آنان همراز شدند و به یکدیگر گفتند: صدیق و رازدار یکدیگر باشیم و به توافق رسیدند. اینان عبارت بودند از: ورقة‌بن نوفل‌بن اسدبن عبدالعزی، و عبیدالله‌بن جحش، و عثمان‌بن الحویرث، و زیدبن عمروبن نفیل. اینان به همدیگر گفتند: بدانید که به خدا قوم شما راه راستی نمی‌روند و از دین پدرشان ابراهیم منحرف شده‌اند. بت سنگی که ما به آن طواف می‌کنیم نه می‌شنود و نه می‌بیند و نه آسیبی می‌رساند و نه سودی می‌رساند! ای قوم، والله شما راه درستی نمی‌روید، راه راست را برای خودتان پیدا کنید. اینان در بلاد متفرق گشتند و در جستجوی حنفیت دین ابراهیم بودند. اما ورقة‌بن نوفل،

---

۱۰. راغب در مفردات گوید: جبت و جبس یعنی فرومایه‌ای که خیری در آن نباشد. و گفته شده: تاءبه جای سین آمده تا مبالغه در فرومایگی آن را برساند. چنانکه شاعر، عمربن یربوع گفته: شرارالنات یعنی زیانکارترین مردم. و هر معبود غیر الله راجبت گویند. و ساحر و کاهن راجبت گویند». در همان مفردات در ماده طغی آمده است: «طاغوت عبارت است از هر متجاوز و هر معبود غیرالله. هم مفرد است و هم جمع. در آیات فمن یکفر بالطاغوت، و والذین اجتنبو الطاغوت، و اولیائهم الطاغوت، و یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت، کلمهٔ طاغوت به معنی هر متجاوز است. به حسب آنچه گذشت، ساحر، کاهن، مارد، جن، و هر منحرف از راه خیر، به نام طاغوت خوانده می‌شوند. وزن آن، طبق آنچه گفته‌اند، فعلوت مانند جبروت و ملکوت است. و گفته شده: اصل آن طغووت بوده ولیکن لام‌الفعل قلب شده مانند صاعقه و صاقعه و سپس چون واو متحرك بوده و ماقبلش مفتوح بوده به الف قلب شده است».

۱۱. آیه ۵۱ سوره ۴، نساء، مدنی.

در نصرانیت استوار گردید و در زمرهٔ اهل کتاب درآمد و از علم اهل کتاب آگاه گردید. و اما عبیداللهبن حجش در شك خود باقی ماند تا اسلام آورد... ابن‌اسحاق گوید: و اما عثمان‌بن حویرث نزد قیصر روم رفت و نصرانی شد و مقامی نزد قیصر یافت. ابن‌اسحاق گوید: و اما زیدبن عمروبن نفیل متوقف ماند و نه نصرانی شد و نه یهودی و از دین قوم خود کنار رفت. و از بت‌ها، مردار، خون، و قربانی‌هایی که برای بت‌ها ذبح می‌کردند، اجتناب کرد. و از کشتن دختران از طریق زنده به‌گور کردن، منع کرد. و گفت: من به پروردگار ابراهیم پرستش می‌کنم. و عیب راه قومش را به آنان ندا داد»[۱۲].

مسعودی، که در فسفاط در سال **۳۴۶** هـ (**۹۵۷** م) وفات یافت، در کتاب مروج‌الذهب، نام عرب‌های بسیار را ذکر می‌کند که قوم خود را به الله دعوت کردند. و آنان را از آیات او، در زمان فترت، آگاه ساختند. مانند قس‌بن ساعده ایادی، و رباب السبتی، و بحیرا راهب. و این دو، از عبدالقیس بودند.

اینها همه دال بر آن است که عرب در هنگام ظهور اسلام به انواع نظر عقلی دست می‌زدند که به نظر می‌رسد که از بحث‌های علمی فلسفی باشند. زیرا آنها به ماوراءالطبیعه، یعنی الوهیت، قدیم یا حادث بودن عالم، ارواح، ملائکه، جن، بعث، و امثال اینها ارتباط پیدا می‌کردند.

تفکر عملی

۴. عرب نوعی دیگر از تفکر داشتند که عملی بود و نیاز جماعت بشری به آن کشانید. و ربطی به عقاید و نحله‌های مختلف که مورد نزاع آنان بود، نداشت. صاعدبن احمد متوفای **۴۶۳** هـ (**۷۱ـ۱۷۰** م) در کتاب طبقات‌الامم، بعد از ذکر معرفت عرب نسبت به دستور زبان خود، و نظم اشعار، و تألیف خطبه‌ها، و علم سیره‌ها، می‌گوید: «عرب علاوه بر اینها، اوقات مطلع‌های ستارگان و جاهای غایب شدن آنها را می‌شناختند. و از عطایای کواکب و بارانها بر حسب

۱۲. ابن‌هشام، سیره، ج ۱.

ادراک‌های حاصل از فرط عنایت و طول تجربه، باخبر بودند. زیرا در اسباب معیشت به معرفت آنها احتیاج داشتند. اما این اطلاع آنان نه به طریق فراگیری حقایق بود، و نه بر سبیل آموختن و تبحر در علوم»(۱۳).

در بین عرب گروهی مشخص وجود داشتند که به نام حکماء عرب خوانده می‌شدند که جمع حکیم است. همچنین به نام حکام نیز خوانده می‌شدند که جمع حاکم یا حَکَم است. از مثال‌های عرب است که: «فی بیته یؤتی الحکم». و عرب علمای خودشان را که به هنگام منافرت در فضل و حسب و در سایر اموری که برایشان پیش می‌آید، میانشان حکم و داوری می‌کردند(۱۴).

اطبای عرب نیز در زمرهٔ حکمای آنان بودند. زیرا اطبا نیز از علم، تجربه، و نفوذ کلمه برخوردار بودند.

«این متفکران امثالی داشتند که به صورت شعر و نثر بر زبان‌های آنان جاری می‌شد. این امثال همانا حکمت‌های بالغه، از ثمرات تجربه و عقل راجح، بودند. این امثال، در نزد عرب، میراث علمی باارزشی هستند که عرب در حفظ آن با یکدیگر به رقابت می‌پرداختند. به گردآوری و تدوین این امثال، از زمان یزید اول متوفای ۶۴ هـ (۶۸۳ـ۸۴ م) به عنوان ذخیرهٔ ادبی، توجه شد. و بعد

---

۱۳. صاعد، طبقات الامم، طبع بیروت، ص ۴۵.

۱۴. در کتاب بلوغ الأرب فی‌احوال العرب تألیف سید محمد شکری آلوسی آمده است: «در جاهلیت وقتی بین دو نفر از عرب نزاعی در افتخار پیش می‌آمد، منافرت خود را به پیش حکماء خودشان می‌بردند ـ و ما به زودی این حکما را ذکر خواهیم کرد ـ و حکما اشرف را تفضیل می‌دادند. و «نافَرَ» یعنی در نسب داوری کرد. و از این جهت «منافرت» نامیده شده است که آنان به هنگام مفاخرت می‌گفتند: من از لحاظ نفر گرامی‌ترم. ابو عبیده و سایر پیشوایان مبرز لغت عرب، کتاب‌هایی دربارهٔ منافرات عرب نوشته‌اند». ج ۱ ص ۳۱۲ـ۳۱۱. آلوسی از منافرات مشهوری که میان عرب رخ دادند، اینها را ذکر می‌کند: ۱. منافرت عامربن طفیل با علقمه که منافرت خود را نزد ابوسفیان‌بن حرب‌بن امیه و سپس نزد ابوجهل بن هشام بردند که این دو چیزی در بین آن دو نگفتند. بعد به هرم‌بن قطبة‌بن سنان رجوع کردند و او بین آن دو داوری کرد. ۲. منافرت بنی فزاره و بنی هلال که به انس‌بن مدرك رجوع کردند. ۳. منافرت جریر بجلی و خالدبن ارطأة کلبی که به اقرع‌بن حابس رجوع کردند. ۴. منافرت قعقاع‌بن زراره و خالدبن مالك که به اکثم‌بن صیفی رجوع کردند. ۵. منافرت هاشم‌بن عبد مناف و امیة‌بن عبد شمس که به کاهن خزاعی رجوع کردند.

فلاسفه به آنها عنایت داشتند»(۱۵).

این امثال، حکمت و حکم نامیده شدند. در حدیث است که: «ان من الشعر لحکماً». و حکم یعنی کلام نافع که از جهل و سفاهت منع و نهی می‌کند. و روایت شده که: «ان من الشعر لحکمة». و حکمت نیز به معنی حکم است. چنانکه در لسان‌العرب آمده است.

حکمت

عبارات در بیان معنی «حکمت» در زبان عرب، هرقدر هم که اختلاف داشته باشند، تقریباً لغویان اتفاق دارند در اینکه عناصر حکمت آن استواری و اتقان در علم و عمل است که با وجود آن، کجی و فساد و ستم ممتنع است. یا حکمت همانا علم کامل نافع است. در «کشف بزدوی» آمده است: «حکمت در لغت نام علم متقن و عمل به آن است. مگر نه این است که ضد آن همانا سفاهت است. و سفاهت یعنی عمل برخلاف عقل. و ضد علم همانا جهل است»(۱۶).

«حکم چندان اختلافی با حکمت ندارد. پس، حکیم همانا عاقل خبیر ماهر است. و این معنی عبری این لفظ است. و قبل از آن معنی آرامی این لفظ ḥkm بوده است. و از همین معنی اصلی، در استعمال عرب، لفظ حاکم به معنی قاضی و والی، و لفظ حکیم به معنی طبیب آمده است»(۱۷).

از اینجا به دست می‌آید که صفاتی که عرب علمای خودشان را با آنها مشخص می‌کردند، یعنی صفات حکمت و حکم، بیانگر معانی نزدیك به علم و فقه بودند به حسب اینکه صلاح مردم را از لحاظ بدن‌هایشان تأمین می‌کرد و معنی عدل و نظام را در بین آنان محقق می‌ساخت و مانع مخاصمات می‌شد.

آلوسی در بلوغ الأرب گوید: «حکام عرب در جاهلیت ـ حاکم همانا

۱۵. دائرةالمعارف اسلامی، مقاله برو کلمان تحت عنوان Arabie.

۱۶. «کنزالوصول تألیف بزدوی متوفای ۴۸۲ هـ (۹۰ـ۱۰۸۹ م) با شرح آن: «کشف‌الاسرار» تألیف عبدالعزیز بخاری متوفای ۷۳۰ هـ (۳۰ـ۱۳۲۹ م).

۱۷. دائرةالمعارف اسلامی، لفظ «حکیم».

نفوذدهنده و مجری حکم است. مانند حکم بفتح کاف. و جمع حاکم حکام است. و حکام عرب علمای آنان بوده‌اند که به هنگام مشاجرات آنان در فضل و مجد و علو حسب و نسب و در سایر اموری که برای آنان رخ می‌داد، میان آنان حکم می‌کردند. و هر قبیله‌ای از قبایل آنان حَکَمی داشت که به او رجوع می‌کردند. این حَکَم‌ها بسیار بودند و قابل شمارش نیستند»(۱۸).

شاید ما اگر به اختصار به تاریخ جماعتی از حکمای عرب بپردازیم که شهرستانی در ملل و نحل دربارهٔ آنها می‌گوید: «برخی از فلاسفه، حکمای عرب هستند. اینان اندك هستند. زیرا حکم اکثر آنان بدیهه‌یابی‌های طبع و ناگهان‌یابی‌های فکر است. و گاهی به نبوات قائل بودند»(۱۹) خواهیم توانست که قلمرو معارف و خط‌مشی‌های تفکر آنان را روشن سازیم. جاحظ متوفای **۲۵۵ هـ** (**۸۶۹ م**) در کتاب «البیان و التبیین» نام جماعتی از این حکما را ذکر کرده است: «از قدما کسانی هستند که نامشان همراه با مقام، ریاست، بیان، خطابه، حکمت، هوشمندی، و تیزبینی ذکر می‌شود که عبارتند از: لقمان‌بن عاد، لقیم‌بن لقمان، مجاشع‌بن دارم، سلیط‌بن کعب‌بن یربوع ـ که به علت فصاحتش به نام سلیط خوانده می‌شد. و جریر گوید: سلیط مطابق نامش سلیط و فصیح بود ـ لؤی‌بن غالب، قس‌بن ساعدة، قصَی‌بن کلاب. و از خطبای بلیغ و حکام رئیس این چند نفرند: اکثم‌بن صیفی، ربیعة‌بن حذار، هرم‌بن قطبه، عامربن ظَرِب، و لبیدبن ربیعه».

از جملهٔ این حکما، حارث‌بن کلده ثقفی است. شرح‌حال او را ابن ابی‌اصیبعه مصری در عیون‌الانباء آورده است. و وزیر جمال‌الدین قفطی در اِخبارالعلما باخبارالحکما او را ذکر کرده است. حارث از مردم طائف بود که به بلاد مختلف سفر کرد. در ایران طب آموخت و در آنجا ورزیده گردید. او عود می‌نواخت که این را نیز در ایران آموخته بود. او تا زمان معاویه زندگی می‌کرد. از

---

۱۸. ج ۱ ص ۳۳۸.

۱۹. ص ۲۵۳، طبع لایبزیك ۱۹۲۳.

حکمت‌های اوست: هر جا چیزی با دارو درمان شد از آن استفاده کن اما جز در حال ضرورت و ناگزیری از دارو استفاده نکن. زیرا دارو چیزی را اصلاح نمی‌کند مگر آنکه مثل آن را تباه می‌سازد. گویند وقتی که او در حال احتضار بود مردم گرد او جمع شدند و گفتند: دستوری به ما بده که بعد از تو به آن رجوع کنیم. او گفت: از زنان جز جوان برای ازدواج انتخاب نکنید. میوه را جز در اوان نضج نخورید. تا بدن درد را تحمل می‌کند با دارو درمان نکنید. بر شما باد نوره (قطران) در هر ماه که بلغم و تلخی را از بین می‌برد و گوشت را می‌رویاند. وقتی که غذا خوردید پس از غذا بخوابید. پس از شام چهل قدم راه بروید.

از جمله حکام عرب، اکثم‌بن صیفی‌بن رباح است. او حَکَمی از حکام تمیم بود. و فصیح و عالم به انساب بود. اوائل اسلام را درك کرد. از حکمت‌های اوست: بر باددهندهٔ سر آدمی در بین دو فك اوست. وای به حال عالم امری از شر جاهل آن امر. آلوسی از حکمت‌های اکثم چنین آورده: سخن حق، دوستی برایم باقی نگذاشت. امر وقتی فرا می‌رسد متشابه است اما وقتی که گذشت زیرك و احمق از آن سر درمی‌آورد. از اندك چشم بپوشید که محصول بسیار بار می‌آورد. چارهٔ کسی که چاره ندارد صبر است. آلوسی درباره اکثم گوید: از حدیث اوست که وقتی پیامبر در مکه ظهور کرد و به اسلام دعوت کرد، اکثم پسر خود حُبَیْش را فرستاد و او خبر حضرت رسول را برای وی آورد. اکثم، بنی تمیم را جمع کرد و گفت: ای بنی تمیم! از سفاهت بپرهیزید. که «مَنْ یَسْمَعْ یَخَلْ»[۲۰]. سفیه مافوق را خوار می‌سازد و مادون را تأیید می‌کند. کسی که عقل ندارد خیری ندارد. من به کبر سن رسیده‌ام. و فرتوتی به من دست داده. اگر از من نیکی دیدید از آن استقبال کنید. و اگر از من جز این دیدید به راه مستقیم هدایتم کنید. پسر من با این مرد به طور مشافهه‌ای تماس گرفته و خبر او را برایم آورده است. و کتاب او امر به‌معروف و نهی از منکر می‌کند. او در آن کتاب به مکارم اخلاق می‌خواند. و

۲۰. این مثل در مجمع‌الامثال تألیف میدانی متوفای ۵۱۸ هـ (۱۱۲۴ م) ج ۲ ص ۱۶۹ دیده می‌شود. [دو مفعول «یَخَلْ» محذوف هستند که یخل مسموعه صادقاً بوده است. یعنی هر کس چیزی را بشنود شنیده شدهٔ خود را صادق می‌پندارد ـ مترجم]

به توحید خداوند و دوری از بت‌ها و ترك آتش‌پرستی، دعوت می‌کند. و صاحبان رأی از بین شما می‌دانند که فضل در همان است که او به آن فرا می‌خواند. و رأی همانا ترك منهیات اوست. شایسته‌ترین مردم برای یاری محمد در رسالتش همانا شما هستید. اگر آنچه که او به آن دعوت می‌کند حق باشد، پس، حق با شما خواهد بود نه دیگران. و اگر آن باطل باشد، شما شایسته‌ترین مردم برای جلوگیری از آن و دور ساختن آن از صحنه خواهید بود. اسقف نجران [قس‌بن ساعده یکی از حکمای عرب] در وصف اوسخن می‌گفت. و سفیان‌بن مجاشع قبل از او از او سخن می‌گفت. و نام پسرش را محمد نامید. پس، در امر او اول باشید نه آخر. خود به میل خود بروید قبل از آنکه به زور بروید. آنچه محمد به آن دعوت می‌کند اگر دین نباشد اخلاق نیك است. به حرف من گوش کنید و امر مرا اطاعت کنید. برای شما چیزی می‌خواهم که ابداً از شما گرفته نمی‌شود. و شما گرامی‌ترین قبیلهٔ عرب گشته‌اید و بیشترین عدد و وسیعترین خانه‌ها را دارید. من امری می‌بینم که هر عزیزی که از آن دوری گزیند خوار می‌شود و هر ذلیلی که به آن بپیوندد عزیز می‌گردد. اولی چیزی برای آخری باقی نمی‌گذارد. این امری است که عاقبت دارد. هر کس زودتر به آن بپیوندد سربلند می‌گردد و تالی به او اقتدا خواهد کرد. تصمیم دوراندیشی است و اختلاف عجز است. آنگاه مالك‌بن نویره گفت: پیر شما، خرف شده است. و اکثم گفت: وای به حال شجی از شر خلی (ویل للشجی من الخلی) دلم برای امری می‌تپد که نه شاهدش بودم و نه قبل از من بوده. و این سخن او مثل گردید»(۲۱).

---

۲۱. آلوسی، بلوغ‌الأرب، ج ۱ ص ۳۳۹ـ۳۳۸. این قصه در مجمع‌الامثال، تألیف میدانی ج ۲ ص ۲۱۷ آمده است. و در «مجمع امثال‌العرب» آمده: زنی در زمان لقمان‌بن عاد بود که شوهری به نام شجی و دوستی به نام خلی داشت. لقمان به آنان وارد شد. و روزی دید که این زن از آن محل دور می‌شود. لقمان از این کار او به شك می‌افتد و در پی او می‌رود. و می‌بیند که به مردی رسید و دو تایی رفتند. و پس از قضای حاجتشان، زن به مرد گفت: من خود را به مردن می‌زنم وقتی که مرا دفن کردند شب بیا، و مرا بیرون بیاور، و به جایی ببر که ما را نشناسند. وقتی لقمان این را شنید گفت: ویل للشجی من الخلی. و این مثل گردید ـ ج ۱ ص ۲۶۹. [این مثل در مورد معاشرت و مشارکت بد به کار می‌رود. یعنی خلی در کار شجی مساعدت نکرد. و خلیّ با تشدید یاء یعنی خالی از همت.]

و از جمله آنان، عامربن ظَرِب عدوانی از حکام قیس است. و عرب هیچ فهمی را برابر فهم او و هیچ حکمی را برابر حکم او نمی‌دانستند. از کلمات اوست: جوینده یابنده است و اگر هم نیافت به آن نزدیك می‌گردد. چه بسیار کشتگر که برای خودش می‌کارد و دیگری درو می‌کند. چه بسیار خوردن که مانع خوردن‌ها است.

و از جملهٔ آنان عبدالمطلب‌بن هاشم جد پیامبر اسلام است که از حکام قریش است. از او سنت‌هایی نقل شده که اکثر آنها در قرآن آمده است: مانند منع از نکاح محارم، قطع دست سارق، و نهی از کشتن دختران به طریق زنده به‌گور کردن.

بلکه مورخان نام زنان حکیمه عرب را ذکر کرده‌اند که برخی از اینان طبیب بودند و برخی طبیب نبودند: مانند زینب طبیبهٔ بنی أود که آشنا به کارهای پزشکی و در درمان و مداوای دردهای چشم و جراحات متبحر و مشهور بود. ابوالفرج اصفهانی در کتاب «اغانی» گوید: محمدبن خلف مرزبانی از حمادبن اسحاق و او از پدرش و او از کناسه و او از پدرش و او از جدش نقل می‌کند که زنی از بنی أود آمد که درد چشم مرا مداوا کند. او به چشم من دارو ریخت و گفت اندکی به پشت بخواب تا دارو در چشمانت بچرخد. و من خوابیدم و به قول شاعر تمثل جستم:

امخترمی ریب المنون ولم ازُر طبیب بنی أود علی النأی زینباً

او خندید و گفت: می‌دانی این شعر دربارهٔ چه کسی گفته شده؟ گفتم نه. گفت: والله دربارهٔ من گفته شده. من همان زینب مورد نظر شاعر هستم. و طبیبهٔ بنی أود هستم. و آیا می‌دانی شاعر آن کیست؟ گفتم: نه. گفت: عموی تو ابو سماك اسدی».

از حکیمه‌های عرب که به اصابت حکم و فیصله دادن خصومت‌ها و حسن رأی شهرت داشتند، یکی: خُصَیْلة دختر عامربن ظِرِب عُدوانی است. شاید همو است که پدرش عامر به او گفته است: مَسِّی سُخَیْل بعدها او صَبّحی. بنابراینکه او سُخَیْل هم خوانده می‌شده است. میدانی در شرح این مثل می‌گوید: «سخیل کنیز عامربن ظِرِب عُدوانی بوده. و عامر حَکَم عرب بوده. و سخیل احشام او را به چرا

می‌برده. و عامر او را در کار چراندن مورد ملامت قرار می‌داده: وقتی که احشام را به چرا می‌برد عامر با عتاب می‌گفت: «أصبحت یا سخیل». و وقتی بازمی‌گردانید می‌گفت: «أمسیت یا سخیل». و عامر در فیصله دادن به کار قومی که یك خنثی را نزد او آورده بودند تا او دربارهٔ آن قضاوت کند، متحیر مانده بود. و شب‌هایی را برای یافتن راه‌حل به روز آورده بود. کنیز مذکور به او گفت: او را به مستراح ببر با هر کدام بول کرد، همان است. عامر از گیجی بیرون آمد و به همین حکم کرد. و گفت: «مَسِّی سُخَیْل بعدها او صَبِّحی». یعنی بعد از پاسخ آن مسأله و بعد از آنکه مرا از ورطهٔ حیرت بیرون آوردی، احدی حق اعتراض به تو ندارد. این مَثَل در مورد کسی آورده می‌شود که در مورد کاری که صورت می‌دهد احدی حق اعتراض ندارد».

آلوسی در «بلوغ الأرب» غیر از آنان که گذشت، افراد زیر را در زمرهٔ حکام عرب می‌آورد: حاجب‌بن زراره، از حکام تمیم که اطلاع کامل از اخبار و احوال و انساب داشته و از مشاهیر فصحای زمان خود بوده است. و اقرع‌بن حابس از حکام تمیم که مرجع آنان در واقعات و منافرات بوده و در جاهلیت حکم بوده و اسلام را درك کرده و اسلام آورده است. و ربیعة‌بن مخاشن، و ضُمْرة‌بن ضُمْره که هر دو از تمیم بوده‌اند. و غیلان‌بن سلمة ثقفی از حکام قیس که اسلام را درك کرده است. و هاشم‌بن عبد مناف که قریش و خزاعه منافرات خودشان را نزد او بردند و او خطاب به مردمان قبیلهٔ قریش و خزاعه سخنانی گفت که هر دو طرف سر اطاعت فرود آوردند. و ابوطالب عمو و یاور پیامبر اسلام. و عاص‌بن وائل پدر عمروبن عاص که از حکام قریش بود و اسلام را درك کرد اما اسلام نیاورد. و علاء‌بن حارثه قریشی. و ربیعة‌بن حذار اسدی. و یعْمُربن عوف شداخ کنانی که از حکام کنانه بود. و صفوان‌بن امیه، و سلمی‌بن نوفل که این دو نفر از حکام کنانه بودند. و مالك‌بن جبیر عامری که از حکام و حکمای عرب بود. و از کلام اوست که ضرب‌المثل شده: «علی الخبیر سقطت». و عمروبن حمعة دَوْسی که مورخان اختلاف دارند که آیا او زمان اسلام را درك کرد یا نه. و حارث‌بن عباد ربعی که از حکام و از دلاوران ربیعه بود. و قَلَمَّس کنانی.

آلوسی خاطرنشان می‌سازد که گروهی از زنان عرب، در اصابت حکم و

فیصله دادن خصومت‌ها و حسن رأی در حکومت، شهرت داشتند. از جمله: هند دختر خُسّ ایادیه، و جمعه دختر حاجس ایادی، و صُحر دختر لقمان یا خواهر او، و حَذام دختر ریان که از سخنان اوست: «لوترك القطا لیلا لنام»(۲۲).

ما یقین نداریم که این گزارش‌ها مسلماً صحیح است. لیکن به نظر ما جملگی اینها بر روی هم می‌تواند بیانگر طرز تفکری باشد که به نام حکمت و حکم در نزد عرب خوانده می‌شود. و اهل آن، به نام حکما و حکام خوانده می‌شوند. و آن یك تفکر عملی مربوط به فیصله بخشیدن به نزاع‌هایی بود که بین عرب پیش می‌آمد. و یك فتوا و حکمی بود مربوط به قضیه‌هایی که رخ می‌داد. و طبی بود مربوط به بیماری‌هایی که برای آنان پیدا می‌شد.

خلاصه، عرب، در هنگام نزول قرآن، در منازعه و جدل در عقاید دینی به سر می‌برد. و بحث دربارهٔ ارسال رسل، حیات آخرت، و بعث اجساد و بعد از مرگ، مورد رد و قبول بود، مخصوصاً بین نحله‌های متباین.

آلوسی در بلوغ الأرب گوید: «شُبهات عرب منحصر به انکار بعث و ارسال رسل بود. بر حسب شبههٔ اول می‌گفتند: «أذا متنا و کناتراً با و عظاماً أ انالمبعوثون أوآباؤنا الاولون» و سایر آیات. و در اشعارشان یکی از آنان گفته:

حیاة ثم موت ثم نشر حدیث خرافة یا ام عمرو!

و شدادبن اسودبن عبد شمس‌بن مالك، در رثای کفار قریش در روز بدر ـ که پس از کشته شدنشان، پیامبر(ص) آنان را در چاه قَلیب، که یك چاه باز و بدون طوق و فاقد سنگ‌کاری و بنایی بود، افکند ـ می‌گوید:

یحدثنا الرسول بأن سَنَحْیاً فکیف حیاة اصداءٍ وهام(۲۳)!

۲۲. ج ۱، ص ۳۳۸ و ۳۴۳. [میدانی گوید: این مثل دربارهٔ کسی آورده می‌شود که برخلاف میلش به کاری که نمی‌خواهد وادار شود.]

۲۳. یعنی پیامبر به ما می‌گوید که ما زنده خواهیم شد. اصداء و هام چگونه زنده می‌شوند! اصداء جمع صدی: جغد نر است.و هام جمع هامة نیز به معنی صدی است و عطف تفسیری است. و گویند: صدی پرنده‌ای است که شب می‌پرد. و هامه جمجمهٔ سر است که به‌زعم آنان از آن صدا می‌آید. اهل لغت گویند: اهل جاهلیت گمان می‌کردند که روح مقتول در صورتی که انتقام خونش گرفته نشود جغدی می‌شود و بانگ می‌زند و می‌گوید: مرا سیراب کنید (اسقونی اسقونی) و وقتی که انتقام خون او گرفته شد می‌پرد و می‌رود.

منظور شاعر با این سخن خود، انکار بعث است که گوئیا می‌گوید: وقتی که انسان همچون این پرنده شد، چگونه بار دیگر انسان می‌شود! و در مورد شبههٔ دوم، انکار آنان نسبت به بعث رسل در صورت بشری شدیدتر و اصرارشان بیشتر بود. قرآن از آنان چنین خبر می‌دهد: «و ما منع‌الناس ان یؤمنوا اذجائهم الهدی اِلا ان قالوا: أبعث الله بشراً رسولاً» و سایر آیات» .

عاملی که عرب را به جدل دینی وامی‌داشت، یا عبارت بود از دفاع از ادیان موروثی، در برابر ادیان غریبه، و یا هجوم و پرخاش بر همهٔ این ادیان بود به خاطر دین حنیف یعنی دین ابراهیم که در جستجوی آن بودند. و این دینی بود قومی که مطمح نظر امتی بود که مبادی حیات قومی در آن امت نفوذ داشت.

عرب دارای یك نوع نظر عقلی بود که آرامتر و ملایمتر و از خشونت دورتر بود. و آن علم طبقهٔ مشخص بود. و آن همانا علم حکمت نافع در زندگی بود.

عرب بعد از ظهور اسلام: دین و شریعت

اسلام آمد و بیان داشت که دین حق یکی است. و آن همانا وحی خداوند به جمیع انبیاء خویش است. و آن عبارت است از اصولی که با نسخ تبدل نمی‌یابند و رسولان در آن اصول اختلاف ندارند. و این اصول همواره هدایت هستند.

اما شرایع عملی، بین انبیاء متفاوتند. و اینها مادامی که نسخ نشده‌اند هدایت هستند. و وقتی که نسخ شدند هدایت نخواهند بود. در قرآن کریم آمده است: «مایقال لك الاّ ما قدقیل للرسل من قبلك، ان ربك لَذُو مغفرة و ذوعقاب الیم»(۲۵). و نیز در قرآن آمده: «شرع لکم من الدین ما وصیّ به نوحاً والّذی اوحینا الیك و ما وصینابه ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین ولاتفرقوافیه...»(۲۶).

---

۲۵. آیه ۴۳، سورهٔ ۴۱، فصلت، مکی.
۲۶. آیه ۱۳، سورهٔ ۴۲، شوری، مکی.

مجاهد در معنی این آیه گوید: ای محمد(ص) به تو و به آن پیامبران یك دین فرض کردیم.

طبری متوفای ۳۱۰ هـ (۹۲۳ـ۹۲۲ م) در تفسیر آیهٔ «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا...»(۲۷). از قتاده چنین نقل می‌کند: «برای هر کدام از شما راهی و سنتی قرار دادیم. و سنت‌ها مختلفند: تورات شریعتی دارد، و انجیل شریعتی دارد، و قرآن شریعتی دارد، که خداوند در آن شرایع آنچه را که خواسته حلال و هرچه را که خواسته حرام کرده است. تا امتحانی باشد و مطیع و عاصی را بشناسد. لیکن دین واحد که جز آن پذیرفته نمی‌شود، توحید و اخلاص لله است که رسولان آن را آورده‌اند»(۲۸).

نیز طبری از قتاده نقل کرده است: «دین واحد است و شریعت مختلف».

زمخشری متوفای ۵۳۸ هـ (۴۴ـ۱۱۴۳ م) در تفسیر خود «کشاف» می‌گوید: «در آیهٔ «أولئك الذین هدی الله فبهداهم اقتده...»(۲۹) منظور از «هداهم» طریقت آنان در ایمان به خدا و توحید او و اصول دین است، نه شرایع. زیرا شرایع گوناگون هستند و تا نسخ نشده‌اند هدایت‌اند و وقتی که نسخ شدند هدایت نخواهند بود. برخلاف اصول دین که همیشه هدایت‌اند».

اسلام جامع دین و شریعت است. اما دین را خداوند به طور کامل در کتاب کریم خود بیان کرده است. و چیزی از آن را به عقول مردم واگذار نکرده است. اما در مورد شریعت اصول آن را بیان کرده و تفصیل آن را به نظر اجتهادی واگذاشته است. در قرآن مجید آمده است: «الیومَ اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً»(۳۰). و نزول این آیه در روز عرفه سال حج پیامبر(ص) یعنی حجةالوداع نازل شد. و پیامبر بعد از نزول این آیه، فقط

---

۲۷. آیه ۴۸، سورهٔ ۵، مائده، مدنی.
۲۸. ذیل همین آیه در تفسیر خودش.
۲۹. آیه ۹۰، سورهٔ ۵۶، انعام، مکی.
۳۰. ۳۰. آیه ۳، سورهٔ ۵، مائده، مدنی.

هشتاد و یك روز زندگی کرد. و دین کامل گردید و بعد پیامبر(ص) از این دنیا رحلت کرد. طبری از ابن‌عباس در تفسیر این آیه «الیوم اکملت لکم دینکم» که همانا اسلام است، روایت کرده است که خداوند به پیامبر خود و به مؤمنان خبر داده که خدا ایمان را برای آنان کامل ساخت و اصلاً به افزون بر آن نیازی ندارند. خداوند آن را اصلاً ناقص نگذاشته است. و خداوند به آن راضی شده و هیچگاه از آن ناراضی نخواهد گشت».

شاطبی متوفای سال ۵۹۰ هـ (۹۴ـ۱۱۹۳ م) در کتاب «الاعتصام» گوید: «تمام قواعد دین که در ضروریات و احتیاجات یا تکمیلات مورد نیازند، در نهایت روشنی بیان گردیده‌اند. بلی، عرضه کردن جزئیات بر آن کلیات و قواعد، به نظر مجتهد موکول شده است. زیرا قاعدهٔ اجتهاد نیز در کتاب و سنت است. و باید آن را به کار گرفت و نمی‌توان آن را کنار گذاشت. و وقتی که این قاعده در شریعت وجود دارد، پس درمی‌یابیم که در شریعت مجالی برای اجتهاد وجود دارد. و این اجتهاد در موردی است که نصی نباشد. و اگر منظور از آن آیه: کامل بودن به حسب مشخص کردن بالفعل جزئیات باشد، جزئیات که نهایت ندارند. پس همهٔ جزئیات در هیچ مرسوم و مکتوبی نمی‌گنجند. و علماء بدین امر تصریح کرده‌اند. و منظور از آن کامل شدن فقط به حسب قواعد کلی مورد نیاز است که جزئیات نامتناهی بر آن قواعد عرضه می‌شوند»[۳۱].

در «رساله» تألیف شافعی آمده است: «مجموع همهٔ آنچه خداوند برای خلق خود بیان کرده یعنی مجموع آنچه که خلق خود را متعبد به آنها کرده، بر حسب حکم مقرر خویش، بر چند وجه هستند: [۱] برخی آنهایی هستند که صریحاً و نصاً برای خلق خود بیان کرده است. مانند جملگی فرائضی که صریحاً و نصاً برای خلق خود بیان کرده است. مانند جملگی فرائض الهی که بر خلق خود نماز، زکات، حج، روزه فرض کرده است. و فواحش را، اعم از فواحش آشکار و فواحش نهان، حرام کرده است. و صریحاً از زنا، خمر، اکل میته، خون و گوشت خنزیر منع کرده است. و کیفیت وضو را بیان کرده است. و سایر فرائضی

---

۳۱. ج ۳، ص ۱۹۸ـ۱۹۷.

که صریحاً بیان کرده است. [۲] و برخی آنهایی هستند که فرائض قرآنی را استوار ساخته و کیفیت آن را بر زبان پیامبر خود جاری ساخته است. مانند عدد نماز و زکات و وقت آن دو و سایر فرایض قرآنی. [۳] و برخی آنهایی هستند که پیامبر(ص) در مواردی که حکم صریح قرآنی نیست سنت‌گذاری کرده است. و خداوند در قرآن، پیروی از پیامبر(ص) و تن در دادن به حکم او را فرض و واجب کرده است. پس، هر کس از رسول خدا بپذیرد، در واقع، به سبب فرض خدا می‌پذیرد. [۴] و برخی آنهایی هستند که خداوند اجتهاد در طلب آنها را فرض کرده است. و خلق خود را در مورد اجتهاد امتحان کرده که آیا اطاعت می‌کنند یا نه. همچنانکه در مورد سایر فرایض آنان را امتحان کرده است»(۳۲).

اسلام و جدل در دین

حضرت محمد به دین اسلام مبعوث گردید، در حالی که به وحدت و یکپارچگی در دین فرا می‌خواند و از تفرقه نهی می‌کرد. چنانکه، در بسیاری از آیات قرآن، این دعوت به وحدت و نهی از تفرقه را می‌بینیم. مانند: «و اعتصموا بحبل الله جمیعاً ولاتفر قوا...»(۳۳). و «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم ان لانعبد الا الله ولانشرك به شیئاً ولایتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون الله فان تولّوا فقولوا اشهد و ابا نامسلمون»(۳۴). و «شرع لکم من الدین ما وصی به نوحاً و الذی اوحینا الیك و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین ولا تتفرقوافیه»(۳۵). و «ولاتکونوا کالذین تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جاء هم البینات و اولئك لهم عذاب عظیم»(۳۶). و «قال ان‌الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعا لست منهم فی شیء انما امرهم الی الله ثم ینبئهم بما کانوا

۳۲. ص ۵، طبع حسینی‌بك.
۳۳. آیهٔ ۱۰۳، سورهٔ ۳، آل عمران، مدنی.
۳۴. آیهٔ ۶۳، سورهٔ ۳، آل عمران، مدنی.
۳۵. آیهٔ ۱۳، سورهٔ ۴۲، شوری، مکی.
۳۶. آیه ۱۰۵، سورهٔ ۳ آل عمران، مدنی.

یفعلون»(۳۷). و «و اطیعوا الله و رسوله ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم، و اصبروا ان الله مع الصابرین»(۳۸).

و قرآن می‌بایست با مخالفان خود یعنی با پیروان ادیان و ملل در بین عرب، به مجادله برخیزد، تا شبهات آنان را، در مورد عقاید دین جدید، پاسخ گوید و دفع کند. با این حال، قرآن مجید، به خاطر توجّه شدیدی که به وحدت و الفت دارد، جدل را دنبال نمی‌کند. و غالباً آیات جدل با این جملات پایان می‌گیرند: «ان الله یحکم بینهم فیماهم فیه یختلفون»(۳۹). و «و ان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون، الله یحکم بینکم یوم‌القیامة فیما کنتم فیه تختلفون»(۴۰). و «ثم الی ربکم مرجعکم فینبئکم بما کنتم فیه تختلفون»(۴۱).

قرآن برای نیاز و در حد نیاز به این جدل(۴۲) در عقاید مبادرت می‌ورزد، بی‌آنکه مسلمین را به آن تشویق کند. بلکه آنان را از آن متنفر می‌سازد، و مثلاً می‌گوید: «و من الذین قالوا انا نصاری اخذ نامیثاقهم فنسوا حظاً مما ذکّروا به فاغرینابینهم العداوة والبغضاء الی یوم القیامة و سوف ینبئهم الله بما کانوا یصنعون»(۴۳). در کتاب «مختصر جامع بیان‌العلم» تألیف ابن عبدالبر چنین آمده است: «از عوام‌بن حوشب از ابراهیم تیمی دربارهٔ «فاغرینا بینهم العداوة والبغضاً»

---

۳۷. آیهٔ ۱۵۹، سورهٔ ۶، انعام، مکی.
۳۸. آیه ۴۶، سورهٔ ۸، انفال، مدنی.
۳۹. آیه ۳، سورهٔ ۳۹، زمر، مکی.
۴۰. آیه ۶۹ـ۶۸، سورهٔ ۲۲، حج، مدنی.
۴۱. آیه ۱۶۴، سورهٔ ۶، انعام، مکی.
۴۲. جدل یعنی: زور و خصومت. و در اصطلاح منطقیان: قیاسی است مؤلف از قضایای مشهور یا مقبول، برای به دست آوردن سخنی دیگر. و جدلی گاهی پرسشگر است و نهایت سعی وی به تسلیم واداشتن خصم و مغلوب ساختن کسی است که قاصر از ادراك مقدمات برهان است. و گاهی وی پاسخگو است و می‌خواهد به زانو درنیاید ـ دستورالعلماء ج ۱ ص ۳۸۵.
۴۳. آیه ۱۴ سورهٔ ۵، مائده، مدنی.

روایت شده است که منظور همانا خصومت‌های مربوط به مجادلات دینی است».
و این، با سخن بسیاری از مفسران از قبیل زمخشری و بیضاوی، موافق است.

قرآن به مدارا در جدل ـ در صورت نیاز به آن ـ دعوت می‌کند. مثلاً می‌گوید: «ادع الی سبیل ربك بالحکمة و الموعظة الخسته و جاد لهم بالتی هی احسن ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبیله و هو اعلم با لمهتدین»(۴۴). و «وقل لعبادی یقولوا التی هی احسن الا الذین ظلموا منهم. و قولوا آمنا بالذی انزل الینا و انزل الیکم و الهنا و الهکم واحد و نحن له مسلمون»(۴۶). و «فان حاجوك فقل اسلمت وجهی لله و من اتبعن و قل للذین اوتوا الکتاب والامیین ءَاَسْلمتم فان اَسلموا فقد اهتدوا و ان تولو افانما علیك البلاغ و الله بصیر بالعباد»(۴۷). و «قل اتحاجو ننافی الله و هو ربنا و ربکم ولنا اعمالنا ولکم اعمالکم و نحن له مخلصون»(۴۸). و «قولوا آمنا بالله و ما انزل الینا و ما انزل الی ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب والاسباط و ما اوتی النبیون من ربهم لانفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون»(۴۹).

اسلام و حکمت

قرآن که مسلمین را از جدل در امور عقاید متنفر ساخته، حکمت را که در نزد عرب معروف بوده و مایهٔ شرف و ارجمندی اهل حکمت بوده، خاطرنشان ساخته و بر آن ثنا گفته و بر حیات و رشد و نمو آن تشویق کرده است.

قرآن مجید «حکمة» و «حُکْم» و کلمات مربوط به این دو را در معانی لغوی

---

۴۴. آیه ۱۲۵، سورهٔ ۱۶، نحل، مکی.
۴۵. آیه ۵۳، سورهٔ ۱۷، اسراء، مکی.
۴۶. آیهٔ ۴۶، سورهٔ ۲۹، عنکبوت، مکی.
۴۷. آیهٔ ۲۰، سورهٔ ۳، آل عمران، مدنی.
۴۸. آیهٔ ۱۳۹، سورهٔ ۲، بقره، مدنی.
۴۹. آیه ۱۳۶، سورهٔ ۲، بقره، مدنی.

یا در معانی بسیار نزدیك و مرتبط به معانی لغوی به کار می‌برد.

مالك، در بسیاری از آیات قرآن «حکمة» را به معنی فقه و فهم عمیق دین خدا و عمل به آن، تفسیر کرده است. چنانکه ابن عبدالبر در کتاب «مختصر جامع بیان‌العلم و فضله» آن را روایت کرده است.

شافعی در «الرسالة فی اصول الفقه» بعد از آوردن آیاتی که در آنها کتاب و حکمت ذکر شده، می‌گوید: «پس، خداوند «کتاب» یعنی قرآن را و «حکمت» را ذکر کرده است. و من از یکی از علما که با قرآن مأنوس‌تر است، شنیدم که می‌گفت: «حکمت همانا سنت رسول خداست». و چنین می‌نماید که مطلب همان‌گونه است که او می‌گوید. والله اعلم». و نیز شافعی در همان «رساله» می گوید: «آنچه در این کتاب نوشتیم مبنی بر اینکه خداوند با آموختن کتاب و حکمت بر بندگانش منت نهاده، همین خود دلیل بر آن است که حکمت همانا سنت رسول خدا است»[۵۰].

طبری، در تفسیر آیهٔ «و اذ کرن مایتلی فی بیوتکن من آیات الله و الحکمة ان الله کان لطیفاً خبیراً»[۵۱] می‌گوید: منظور از حکمت، احکام دین خدا است که در قرآن نازل نشده و به رسول خدا وحی شده است یعنی منظور از حکمت همانا «سنت» است».

در کتاب «اصول‌الفقه» تألیف فخرالاسلام بزدوی، دربارهٔ «علم‌الفروع» یعنی فقه می‌گوید: «دلیل بر اینکه عمل به علم، در معنی فقه ملحوظ است، این است که خداوند علم شریعت را «حکمت» نامیده و گفته است: «و من یؤتَ‌الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً». ابن عباس، حکمت را در قرآن به معنی علم حلال و حرام تفسیر کرده و گفته است در آیهٔ «ادع الی سبیل ربك بالحکمة و الموعظة الحسنة» حکمت یعنی فقه و شریعت. و حکمت در لغت همانا علم و عمل است. و مورد استعمال این نام که فقه باشد، دلیل بر آن است. زیرا فقه همانا علم متقن توأم با عمل به آن است. و موعظهٔ حسنه، موعظه‌ای است که کسی که موعظه‌اش

---

۵۰. ص ۷، طبع حسینی‌بك.

۵۱. ایه ۳۴ سورهٔ ۳۳، احزاب، مدنی.

می‌کنی یقین داشته باشد که صمیمانه نصیحتش می‌کنی و در آن موعظه نفع او را می‌خواهی. علت اینکه موعظه با صفت «حسنه» آمده و حکمت با این صفت نیامده، این است که گاهی موعظه ناپسند و فاقد حسن می‌گردد. مثلاً بی‌جا و بی‌هنگام صورت می‌گیرد. ابن‌مسعود گوید: «پیامبر(ص) برای موعظه حال اشتیاق و نشاط ما را می‌جست[۵۲] تا مبادا ملالت به بار بیاورد». اما حکمت، هر جا و در هر هنگام، حسنه است. زیرا حکمت عبارت است از گفتار نیك و کردار نیك»[۵۳].

در کتاب «مبسوط» تألیف شمس‌الدین سرخسی آمده است: «و اما علم فقه و شرایع همانا خیر کثیر است. خدا فرموده: «و من یوتَ الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً». ابن عباس گفته حکمت همانا شناخت احکام یعنی حلال و حرام است»[۵۴].

در «شرح تنویر الابصار فی فقه الامام الاعظم» آمده: «خداوند فقه را با نامگذاری «خیر» مورد مدح قرار داده و گفته است: و من یوتَ الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً. و گروه مفسران حکمت را به معنی فروع که همانا علم فقه است تفسیر کرده‌اند»[۵۵].

خلاصه، حکمت در آیهٔ «یؤتی الحکمة من یشاء و من یوتَ الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً و ما یذکّر الا اولوالالباب»[۵۶] همانا حکمت به معنی لغوی است یعنی علم نافع و فهم عمیق (فقه) در شؤون زندگی از راه شناختن حق در آن و به اجرا درآوردن حق.

طبری در تفسیر این آیه گوید: «خداوند می‌خواهد بفرماید که درستی (اصابت) در گفتار و کردار را به کسی از میان بندگانش عطا می‌کند که مشیت

۵۲. عبارتِ «حال ما را در نظر می‌گرفت» ترجمهٔ «یتحولنا» است که در برخی منابع، از جمله در کتاب «اصول‌الفقه» مذکور «یتخولنا» آمده است. اما چنانکه ابن‌اثیر از ابو عمرو نقل کرده و سیاق حدیث تأیید می‌کند اولی درست است ـ به لسان مادهٔ حول و خول رجوع شود. [مجمع‌البحرین تألیف طریحی مادهٔ خول دیده شود].

۵۳. ج ۱ ص ۱۳ طبع دارالسعادة، ۱۳۰۸.

۵۴. ج ۱ ص ۲.

۵۵. ج ۱ ص ۲۹ـ۲۸.

۵۶. آیه ۲۶۹، سورهٔ ۲، بقره، مدنی.

خودش تعلق بگیرد. و کسی که به درستی (اصابت) نایل شد، به خیر کثیر نایل شده است. و ما قبلاً معنی حکمت را بیان کردیم که آن از «حُکْم» و «داوری فیصله‌دهنده» گرفته شده و عبارت است از دست یافتن به چیزی که صحت آن مدلل است. و در اینجا دیگر تکرار نمی‌کنم».

در کتاب «العواصم من القواصم» تألیف ابوبکر محمدبن عبدالله‌بن العربی، آمده است: «حکمت معنایی جز علم ندارد. و علم معنایی جز عقل ندارد. اما در حکمت اشاره‌ای است به ثمرهٔ علم و فایدهٔ آن. و لفظ علم دلالتی بر غیر ذات خودش ندارد. و ثمرهٔ علم همانا عمل به موجب آن و رفتار بر طبق حکم آن و سیر به مقتضای آن در جمیع اقوال و افعال است»(۵۷).

و نظر در استعمال کلمهٔ «حکمت» در قرآن و سنت، دال بر آن است که منظور از آن همانا علم مرتبط با عمل است. در حدیث صحیح بخاری و صحیح مسلم آمده است: «حسد فقط در دو چیز است: کسی که خداوند به او مالی دهد و او را در صرف آن در راه حق توانا سازد. و کسی که خداوند به او حکمت دهد و به حسب آن حکم کند و آن را تعلیم دهد».

این معانی دینی که اسلام آنها را ارائه داده است، از همان آغاز ظهور اسلام، در جهت دادن به نظر عقلی مسلمین، در عصر اول آنان، تأثیر عظیم داشته‌اند. از این رو، مسلمین از جدل در امور دین روی گردان بودند.

ابن عبدالبر، متوفای ۴۶۳ هـ (۷۱ـ۱۰۷۰ م) در کتاب «مختصر جامع بیان‌العلم و فضله» می‌گوید: «سلف از جدال در خدا و صفات و اسماء او نهی کرده‌اند. ولی اجماع کرده‌اند که جدال و مناظره در فقه رواست. زیرا فقه علمی است که در آن، به اقتضای نیاز، بایستی فروع را به اصول بازگردانند. اما اعتقادات چنین نیست. چونکه، از دیدگاه جماعت ـ اهل سنت ـ خداوند فقط به صفتی توصیف می‌شود که خودش، یا پیامبرش، و یا اجماع امت خداوند را به آن توصیف کرده باشد. چیزی مثل او نیست (لیس کمثله شیء) تا با قیاس یا با دقت نظر، درك شود. ازمصعب‌بن عبدالله الزبیری نقل است که مالك‌بن انس می‌گفت:

---

۵۷. ج ۱ ص ۲۰۵ طبع مطبعة الجزائرية الاسلامية، ۱۳۴۶ هـ (۱۹۲۷ م).

من از کلام و بحث در دین دوری می‌جویم. و هنوز هم اهل بلد ما از آن دوری می‌جویند و از آن نهی می‌کنند. مانند کلام و بحث در رأی جَهْم و قدر، و نظایر آن. و من کلام و بحث را دوست ندارم مگر آنکه در تحت آن عملی باشد»(۸۸). او در همان کتاب گوید: «احمدبن حنبل گفت: کسی که به کلام و بحث می‌پردازد اصلاً رستگار نمی‌شود. و هر کس در کلام نظر کند، در قلبش دغل و نیرنگ وجود دارد. و مالك گفت: مگر می‌شود که یك نفر به محض اینکه جدلی‌تر از خود ببیند، هر روز دین خود را رها کند و دین جدید بپذیرد؟». نیز ابن عبدالبر گوید: «ابو عمرو گفت: این قوم در فقه به مجادله و مناظره می‌پردازند و از جدال در اعتقاد نهی کردند. زیرا منجر به بیرون رفتن از دین می‌شود. مگر مناظرهٔ بِشر را دربارهٔ آیهٔ «مایکون من نجوی ثلاثة الاهو رابعهم» نمی‌بینی هنگامی که گفت: او به ذات خود در همه جا هست، خصم و طرف بحث او به او گفت: پس، او در کلاه تو و در احشأ تو و در شکم الاغ هست ـ خداوند منزه و متعالی از آن است که آنان می‌گویند. این را وکیع حکایت کرده است. و من به خدا سوگند که از حکایت و نقل کلام آنان امتناع می‌ورزم که خداوند آنان را روسیاه کند. پس، علمأ [اهل سنت و جماعت] از این قبیل بحث و کلام نهی کرده‌اند. اما فقه بدون نظر و بحث دقیق به دست نمی‌آید»(۵۹).

در کتاب «تأویل مختلف‌الحدیث» تألیف ابن قتیبه دینوری، متوفای ۲۷۶ هـ (۸۸۹ـ۸۹۰ م) در طعن و رد اختلاف‌کنندگان در اصول دین می‌گوید: «ابو محمد گوید: اگر اختلاف آنـان در فروع و سنت‌هـا بود، عذرشـان را می‌پذیرفتیـم، همان‌گونه که عذر اهل فقه را می‌پذیریم. هرچند که اختلاف‌کنندگان در اصول، در ادعای خودشان عذری ندارند. و اینان از فقها پیروی کردند. با این تفاوت که اختلاف اینان در توحید و در صفات خداوند، و قدرت او، و نعیم بهشت، و عذاب جهنم و برزخ، و لوح و در سایر اموری بود که جز از راه وحی هیچ پیامبری از آنها خبر ندارد»(۶۰). ابن قتیبه در کتاب «الاختلاف فی‌اللفظ و الرد علی الجهمیة

۵۸. ص ۱۵۳.
۵۹. ص ۱۵۸ـ۱۵۶.
۶۰. ص ۱۷، مطبعهٔ کردستان العلمیة، قاهره، ۱۳۲۶، ص ۱۷.

و المشبهة» می‌گوید: «مناظره‌کنندگان، در گذشته، دربارهٔ معادله و برابری صبر و شکر و برتری یکی از آن دو بر دیگری، و دربارهٔ وسوسه‌ها و خطورات و مجاهدهٔ نفس، و از بین بردن هوای نفس، مناظره می‌کردند. ولی وضع دگرگون گشته و مناظره‌کنندگان درباره استطاعت، تولد، طفره، جزء، عرض و جوهر به مناظره می‌پردازند. و آنان عادت پیدا کرده‌اند که گُتره‌ای سخن بگویند. و اختلاف راه‌ها برای آنان پیش آمده است. و هوای نفس با زمام بدیِ آنان را رهبری کرده است»(۶۱).

در کتاب «اعلام الموقعین عن رب‌العالمین» آمده است: «صحابه در بسیاری از مسائل احکام مناظره کرده‌اند. و آنان سروران مؤمنان و باایمان‌ترین امت بودند. لیکن بحمدالله آنان حتی در یك مسأله از مسائل مربوط به اسماء و صفات و افعال به بحث و مناظره نپرداختند. بلکه همهٔ آنان، از نخستین کس تا آخرین کس از آنان، با اتفاق کلمه، هرچه در قرآن و سنت آمده همه را پذیرفته‌اند. و تأویلی را بر آنها تحمیل نکرده و دست به تحریف و تبدیل نزده‌اند. و برای هیچ‌یك از آنها ابطالی ابراز نکرده‌اند. و نظیری برای آنها مطرح نساخته‌اند. و از اول و آخر آنها نزده‌اند. و حتی یکی از آنان نگفته که باید آنها را از حقیقت‌هایشان برگردانیم و بر مجازشان حمل کنیم. بلکه آنها را پذیرفته‌اند. و با ایمان و تعظیم با آنها روبرو شده‌اند. و همهٔ آنها را امر واحد و یکپارچه دانسته‌اند. و همه را بر سنن واحد جاری دانسته‌اند. و همچون اهل اهواء و بدعت‌ها، آنها را پاره‌پاره نکرده‌اند که به بعضی ایمان بیاورند و پاره‌ای را انکار کنند. بدون آنکه فرقی قابل‌توجه در میان باشد. با آنکه در آنچه انکار کرده‌اند همان‌گونه باید ملزم باشند که در موارد اقرار و اثباتشان ملزم‌اند»(۶۲).

پس، مسلمین در صدر اول بر آن بودند که برای بیان عقاید راهی جز وحی نیست. و اما عقل، و نظرات عقل از شرع معزول است. چنانکه این را ابن‌خلدون در مقدمه گفته است.

---

۶۱. ص ۹، مطبعة السعادة، قاهره، ۱۳۴۹.
۶۲. ج ۱ ص ۵۵.

در کتاب «نبوات» تألیف ابن‌تیمیه آمده است: «فصل ـ بارها گفته‌ایم که اصول دینی که خداوند پیامبر اسلام را به آن مبعوث کرد، به بهترین وجهی در قرآن بیان شده‌اند»(۶۳).

مسلمین در صدر اول بر آن بودند که مناظره و مجادله در اعتقاد به بی‌دین شدن می‌انجامد. و از این روی، مسلمین در هنگام وفات حضرت رسول، بر یك عقیده بودند. جز منافقان. و بحث و جدل در مسائل عقاید فقط در زمان صحابه، هنگامی که بدعت‌ها و شبهه‌ها مطرح شدند و مسلمین مجبور به دفع آنها گشتند، پدید آمد.

در کتاب «التبصیر فی‌الدین و تمییزالفرقة الناجیة عن فرق الهالکین» تألیف ابو المظفر طاهربن محمد اسفراینی، متوفای ۴۷۱ هـ (۱۰۷۸ م) آمده است: «در زمان متأخران صحابه، اختلاف قدریه پدید آمد. اینان در قدر و استطاعت بحث می‌کردند. مانند معبد جُهنی، غیلان دمشقی، و جعدبن درهم. و باقی‌ماندهٔ صحابه آنان را رد می‌کردند»(۶۴).

از اینجا، فرقه‌ها گوناگون گشتند. و علم کلام، به عنوان احتجاج در مقابل بدعت‌گذاران دور شده از راه سلف و در مقابل مخالفان دین، نشأت گرفت.

اما نظر عقلی در مسائل عملی شرعی، در حالی که مورد تأیید دین اسلام بود در این دین پدید آمد. در کتاب و سنت بر حکمت و حُکْم ثنا گفته شده و از فضل آن دو یاد شده است. و این خود، زمینه را برای رشد و نمو نظر عقلی در شؤون عملی فراهم کرد. و این نوعی تفکر بود که عرب آمادگی داشت که این در بین آنان رشد و نمو کند ـ چنانکه اندکی قبل بدین امر اشاره کردیم. و در استنباط احکام رویدادهای تازه، که احاطهٔ نصوص شرعی بر همهٔ آنها امکان نداشت، نیاز به این نظر پیدا شد. ابن‌عبدالبر در کتاب «مختصر جامع بیان‌العلم و فضله» می‌گوید: «مزنی گفت: فقها از عصر پیامبر تاکنون و در آینده، مقیاس‌ها و معیارها را در فقه، در جمیع احکام، در امر دین خودشان، به کار گرفتند و خواهند گرفت».

۶۳. ص ۱۴۵.

۶۴. نسخهٔ خطی مکتبة الازهر، شمارهٔ ۴۸ توحید. [نشر مکتبة الخانجی و مکتبة المثنی، ۱۳۷۹ هـ (۱۹۵۵ م) ص ۲۹ـ۲۸.]

و پیامبر(ص) این سنت را برای والیان خود در شهرها مقرر داشت که هنگامی که نص دینی پیدا نمی‌کنند، به حسب رأی خودشان اجتهاد کنند. در خود قرآن احکامی آمده که مسلمانان را مکلف می‌سازند که راه آنان، در اطاعت آنها، راهنمایی گرفتن از عقل است. چنانکه در مسأله رو به قبله قرار گرفتن افراد دور از مکه مشاهده می‌شود. و شافعی در رسالهٔ خود به تفصیل دربارهٔ آن سخن گفته است.

پس، اجتهاد، در تشریع و قانونگذاری اسلامی از عهد نخستین اسلام، در سایهٔ قرآن، با رخصت پیامبر(ص) پدید آمد.

ابن عبدالبر در کتاب «مختصر جامع بیان‌العلم و فضله» گوید: از معاذ روایت شده که وقتی پیامبر(ص) مرا به یمن می‌فرستاد به من فرمود: اگر قضاوتی پیش بیاید چه می‌کنی؟ گفتم طبق قرآن قضاوت می‌کنم. فرمود: اگر در قرآن نبود؟ گفتم: به سنت رسول(ص) عمل می‌کنم. فرمود: اگر در سنت نبود؟ گفتم: با رأی خود اجتهاد می‌کنم و از تلاش کوتاهی نمی‌کنم. معاذ گوید: آن حضرت با دست خود به سینهٔ من زد و فرمود: حمد خدایی را که فرستادهٔ فرستاده‌اش را به آنچه مورد رضایت فرستادهٔ خویش است موفق گردانید».

نیز، ابن‌عبدالبر روایت می‌کند: «از ابن عمر که پیامبر(ص) در روز احزاب، فرمود: «احدی نماز عصر را برگزار نکند مگر در بنی قریظه». ولی وقت نماز عصر در راه فرا رسید. آنگاه برخی گفتند: برگزار نمی‌کنیم و تأخیر می‌اندازیم تا برسیم به بنی قریظه. برخی دیگر گفتند: برگزار می‌کنیم، و منظور پیامبر این نبوده که تأخیر بیاندازیم. این موضوع نزد حضرت رسول(ص) مطرح شد. و حضرت هیچکدام از دو طرف را رد نکرد. ابن‌عمر گوید: این راه اجتهاد بر شالودهٔ اصول در نزد جماعت فقها است»(۶۵).

اجتهاد با رأی همانا آغاز نظر عقلی است

این اجتهاد با رأی، در احکام شرعی، همانا نخستین نظر عقلی است که در

۶۵. ص ۱۳۲.

نزد مسلمین رویید. و این نظر عقلی، زیر سایهٔ قرآن، و به طور کلی، به سبب دین اسلام جوانه زد و رشد و نمو کرد. و مذاهب فقهی از آن نشأت گرفتند. و در دامن آن یك علم فلسفی، یعنی علم «اصول فقه» به بار آمد. و تصوف نیز در خاك آن رویید ـ چنانکه بیان خواهیم کرد. و این قبل از آن بود که فلسفهٔ یونانی کارش را در متوجه ساختن نظر مسلمین به ماوراءالطبیعه و الهیات، به انحاء خاص، شروع کند.

کسی که در تاریخ فلسفهٔ اسلامی بحث می‌کند باید نخست اجتهاد با رأی را، از بدو پیدایش و از سادگی اولیه‌اش، تا زمانی که به صورت نظامی از اسلوب‌های بحث علمی درآمد که دارای اصول و قواعد خاص خویش گردید، مورد بحث و بررسی قرار دهد.

باید با این بحث آغاز کرد. برای اینکه آن همانا آغاز تفکر فلسفی در نزد مسلمین است. و ترتیب طبیعی حکم می‌کند که سابق را بر لاحق، مقدم بداریم. و برای اینکه این جنبه کمتر از هر جنبهٔ دیگر از جنبه‌های تفکر اسلامی تحت‌تأثیر عناصر بیگانه قرار گرفته است. پس، این جنبه، آن تفکر اسلامی را به صورت خالص و ساده مجسم می‌سازد. آن‌چنان خالص و ساده که تقریباً در راه رشد خویش، فقط با نیروی ذاتی خویش گام برمی‌دارد. آنگاه پس از آن، به سهولت می‌توانیم طورهای گوناگون آن را در لابلای تاریخ دنبال کنیم. و تأثیر و تأثّر آن را در ارتباط متقابل با افکار امم مختلف که با آن برخورد و ارتباط پیدا کردند مورد کنجکاوی قرار دهیم.

فصل دوم

نظریات مختلف دربارهٔ فقه اسلامی و تاریخ آن

خط مشی خاورشناسان دربارهٔ فقه و تاریخ آن:

بحث دربارهٔ رأی و طورهای گوناگون آن و اثر آن در شکل دادن به مذاهب فقهی، ایجاب می‌کند که نگاهی به تاریخ فقه اسلامی و مصادر آن و ادوار مختلف آن، بیافکنیم. و خاورشناسانی که در این بحث وارد شده‌اند، برای خودشان یك خط مشی دارند. و مسلمینی که بدین بحث پرداخته‌اند یك خط مشی دیگر دارند. و مقایسه میان این دو خط مشی ما را به بررسی عمیق‌تر و به راهی استوارتر می‌رساند.

دیدگاه کارا دا وو:

بارون کارا دا وو، در جزء سوم کتاب «متفکران اسلام»[1] در بحث فقه، می‌گوید: «از دیدگاه مسلمین، فقه پیوندی استوار با دین دارد. بلکه فقه را آمیخته با دین و بخشی از آن می‌دانند. و فقه کلاً از وحی مأخوذ است. یعنی همچون سایر بخش‌های دین از قرآن گرفته شده است. و چون در قرآن برخی اجمال دیده می‌شود. مسلمین برای توضیح آن به آثار، یعنی به سنت اصحاب پیامبر(ص) و دو نسل اول از تابعین او تکیه کرده‌اند. این همانا نظریهٔ اساسی است. و بر همین اساس است که فقه در کتب اسلامی به عنوان زاییدهٔ قرآن و آثار اسلامی یاد شده است. و هرگز اشاره‌ای به ریشه‌های بیگانه نشده است. این نظریه، به هنگام نقد، تأیید نمی‌شود. وقتی که کسی برخی آیات احکام را در قرآن بخواند. و سپس دو یا سه صفحه از بعضی نوشته‌های مبسوط فقه اسلامی را بخواند، فرق میان آن

---

۱. Carra de Vaux: Lse Penseurs de l' Isiom پاریس، ۱۹۲۶ـ۱۹۲۱، در پنج جلد.

دو را احساس می‌کند. آن یك نص ساده، مبهم، و در شکلی از اشکال بداوت اولیه است. و این یك تحلیل علمی دقیق از آثار تفکر بافرهنگ است. آن یك سیاهه ماندی است خشك و پوسیده واقع در صحرا. و این آزموده شده، صاف و صیقلی شده هماهنگ با پیشرفت مدنی است. این دو حالت اسلام است که باید آنها را شرح دهیم. آیا قوانین قرآن از کجا آمد؟ و قوانین فقها از کجا آمد؟ من می‌خواهم بدین امر اشاراتی کلی نمایم. من نمی‌خواهم در بادی امر هر نوع تازگی را در احکام قرآن، انکار کنم. لیکن به نظر من می‌توانیم از این بحث کنیم که این احکام آیا متأثر از تلمود(۲) است یا از قانون مسیحی، مخصوصاً از آن شکل قانون مسیحی که رجال دین می‌فهمیدند. و گاهی بقایای عادات قدیمی عربی نیز، در بعضی احوال، بی‌تأثیر نبوده است. اما در مورد فقه فقها، باید در نظر گرفت که تدوین آن در عصری بود که پایتخت اسلام بغداد بود. پس، شاید عناصر موجود در عراق آن را تحت‌تأثیر خود قرار داده است. و قبل از آن، یعنی آنگاه که دمشق دارالخلافه بود، این فقه تحت‌تأثیر قوانین بیزانس (روم شرقی) بوده است. و بایستی در نظر داشته باشیم که این تأثیر ـ ظاهراً ـ از قوانین محلی خاص هر اقلیم، به آن رسیده است. کاش ما قانون روم را به خوبی می‌شناختیم. ما نمی‌دانیم که قانون جاری در سوریه در عهد «هراکلوس»(۳) اندکی پیش از فتح عربی، آیا همان قانونی بوده که در بیزانس در عهد «ژوستنین»(۴) معروف بوده یا غیر آن بوده است؟ و نمی‌دانیم که کدام قانون در عراق تحت حکومت ایرانیان، به هنگام آمدن فتح اسلامی، معمول بوده است؟ هنوز چیزی در این‌باره نمی‌دانیم. با این حال، ساختمان فقه دینی به ما امکان می‌دهد که فرض کنیم که آن به‌خصوص تحت‌تأثیر قوانین دینی یا شرایع بوده است. و این تأثیرات در سوریه و عراق از

---

۲. تلمود نامی است که یهود بر مجموعه‌هایی بزرگ اطلاق می‌کردند که مشتمل بر اصول و اوامری بودند که از پیشوایان بزرگ آنان صادر شده‌اند.

۳. Heraclus امپراطور سرزمین روم شرقی که از ۶۱۰ م تا ۶۴۱ حکومت کرد.

۴. Justinien امپراطور سرزمین روم شرقی که از ۵۲۷ م تا ۵۶۶ م حکم راند. و او بود که به تدوین قوانین فرمان داد. و قانونگذاری او تأثیر زیادی در جهان داشت.

مذاهب موجود در بلاد ایران به آن فقه رسیده است. اینها معلومات اندکی هستند که در این موضوع داریم. و اینها مقدماتی هستند که نتیجه‌گیری از آنها، برای کسی که می‌خواهد به نتیجه‌ای برسد آسان نیست».

ملاحظاتی در مورد سخن کارا دا وو:

خلاصهٔ قابل اعتماد از سخن بارون کارا دا وو، این است که نظریهٔ اسلامیان فقه را به مصادر اسلامی برمی‌گرداند. بدون در نظر گرفتن کوچکترین تأثیر بیگانه در تکوین و شکل‌گیری فقه.

و نظریهٔ دیگر، خصوصاً عوامل خارجی را در پیدایش فقه و تطوّر آن، مطمح نظر قرار می‌دهد. این مقدار در بیان این دو نظریه صحیح است. افزون بر آنکه در بیان کارا داوو سهل‌انگاری وجود دارد. مثلاً می‌گوید: «فقه در کتاب‌های اسلامی زاییدهٔ قرآن و آثار صحابه و دو نسل اول از تابعین است». او از ذکر سنت نبوی غفلت کرده است. همچنانکه قیاس و نیز اجماع را نادیده گرفته است. و آثار دو نسل اول از تابعین را ذکر کرده، در صورتی که آثار آن دو نسل، اصلی از اصول فقه نیست. بگذریم از اینکه مقایسهٔ او بین نصوص قرآن و نصوص کتب فقهی، تا چه حد بی‌انصافی و ناحقی خودکامانه‌ای است. مگر قرآن یك کتاب فنی است که نصوص آن با کتب فنون مقایسه گردد. و دیده می‌شود که کارا دا وو می‌خواهد در فرض‌های خودش، تأثیر عمده در تکوین فقه اسلامی را به مذاهب مسیحی بازگرداند.

نقطه‌نظر گلدزیهر:

اما گلدزیهر(۵) متوفای ۱۹۲۱ م، این گرایش را ندارد. بلکه او با ملایمت به چیزی که مؤید تأثیر یهودی باشد می‌گرود. و فهمیده می‌شود که اولی مسیحی

5. Goldziher

است و دومی یهودی. گلدزیهر در مقالهٔ «فقه» در «دائرةالمعارف اسلامی» می‌گوید: «به سهولت می‌فهمیم که نتیجهٔ کار قانونگذاران در شام و عراق اعم از قانون روم یا قانون‌های خاص برخی ایالات در تکامل فقه اسلامی، هم از ناحیهٔ احکامش و هم از ناحیهٔ طرق استنباط، تأثیر داشته است. و برای آن بیسوادان ـ که از نظام اجتماعی ساده به بلاد دارای تمدن کهن آمده بودند تا جای حاکمان را بگیرند ـ طبیعی بود که در حوادث جدید، عادات و قوانین اقوام سرزمین‌های فتح‌شده را که مناسب وضع موجود فتوحات و سازگار با گرایش‌های دین جدید بود، به دست بگیرند. و بررسی این جنبه تاریخ قانونگذاری، از اهم ابحاث مربوط به علوم اسلامی است. هرچند که این مدت‌ها است که مورد اقرار و اعتراف است، اما جز در جزئیات اندك، بررسی صورت نگرفته است. سانتلانا[۶]، در"طرح قانون مدنی تجاری" که برای حکومت تونس در ۱۸۹۹ تدوین کرد، مواد بسیاری را جمع کرد که برای بررسی این موضوع، زمینه‌ساز هستند. و در مقاله‌ای که فرانز فردریك شمیدت[۷]، در استراسبورگ، در ۱۹۱۰، درباره مقایسهٔ قوانین، منتشر ساخت، در فصلی خاص از فصول قانون خاص، ادلهٔ قوی به چشم می‌خورند که دلالت دارند بر اینکه فقهای اسلام بسیاری از احکام قانون رومی را پذیرفتند. و قبل از آن، نویسندهٔ همین مقاله، در بعضی از نوشته‌هایش بیان کرده که نامیده شدن استنباط احکام شرعی به نام فقه، و نامیده شدن اهل فقه به نام فقها ـ حکما ـ متأثر است از تعبیر رومیان که رجال قانون و علم قانونگذاری را با عبارات: «ژوریس ـ پرودانتس[۸]» و «ژوریس ـ پرودنتیا»[۹] می‌خواندند. و استعمال دو کلمهٔ «حاخامیم، حُخْمَه» به توسط یهود فلسطین از همین قبیل است که آن نیز بایستی به تأثیر روم نسبت داده شود. اصول قانونگذاری اسلامی در

6. Santitiana
7. F. F. Schmidt
8. Juris-Prudentes
9. Juris-Prudentia

قانون رومی متوقف نشد. زیرا این ویژگی جدائی‌ناپذیر رشد و نمو اسلام[۱۰]، نخست در عبادات، با اقتباس احکامی از آنچه در نزد یهود بود، بروز کرد. وون کریمر می‌گوید: «برخی احکام قوانین رومی که وارد اسلام شد، فقط از خلال یهودیت به اسلام رسید. و باید تأثیر آیین‌های ایرانی، در فروع فقه اسلامی، و میزان این تأثیر مورد بحث واقع شود».

گلدزیهر در کتاب «عقیده و شرع اسلام» مدخل‌های عناصر بیگانه به فقه اسلامی را برمی‌شمارد: در آغاز ذکر می‌کند که هرچند قرآن در سراسر تاریخ اسلام، در نزد مسلمین، اصلی از اصول و کتاب مجید الهی بوده و آنچنان مورد اعجاب بوده که هیچ اثری از آثار ادبی جهان به پای آن نمی‌رسد، با این حال، نمی‌توانیم در ترسیم حدود اسلام، بیشترین سهم را به قرآن دهیم. قرآن فقط در مدت بیست سال صدر تاریخ اسلامی حکومت کرد. اگر نتوانیم اسلام را بدون قرآن تصور کنیم، با این حال، قرآن به تنهایی در فهم کامل اسلام بی‌نیاز نمی‌سازد. علاوه بر احکام شرعی مکتوب که در قرآن آمده، احکام منقول شفاهی ـ همانند یهود ـ وجود داشته‌اند که همانا سنت است. و سنت یعنی قول یا فعل یا تقریر پیامبر(ص). و لفظی که در زمان پیامبر(ص) بر این سنت دلالت می‌کرد «حدیث» بود. و در اهمیت سنت همین بس است که حضرت علی(ع) به عبدالله‌بن عباس، هنگامی که او را به محاجهٔ خوارج می‌فرستاد، وصیت کرد: «به وسیلهٔ قرآن با آنان محاجه نکن. چونکه قرآن محتمل وجوه مختلف است. و به وسیلهٔ سنت با آنان محاجه کن که سنت راه گریز را بر آنان می‌بندد».

سپس، گلدزیهر گوید: «شرع به تنهایی و سنت و عقاید و مبادی سیاسی به تنهایی نبودند که فقط شکل حدیث به خود گرفتند. بلکه همهٔ عناصری که اسلام آنها را استنباط کرد و از مصادر بیگانه گرفت همین شکل را به خود گرفتند. و بدین ترتیب، داخل شدن عناصر بیگانه در اسلام به حدی رسید که دیگر منشأهای آنها به بوتهٔ فراموشی سپرده شدند. و از پشت این پرده‌ها، پاره‌هایی از عهد

---

۱۰. منظور گلدزیهر از این ویژگی، خضوع در برابر عوامل خارجی است که لفظ اسلام می‌رساند که به‌زعم او متضمن معنی خضوع و انقیاد است.

قدیم(۱۱) و از عهد جدید(۱۲) و حکمت‌های منقول از علمای دینی یهود، یا مقتبس از اناجیل ساختگی، بلکه بعضی از مکاتب فلسفی یونانی، و بعضی عبارات از حکمت ایرانیان و هندیان، جایی برای خود در اسلام یافتند... و از سوی سازندگان و جعل‌کنندگان حدیث، این کار جعل خود به نیت نزدیك شدن به خداوند بود، و در صورتی که احادیث ساختگی به اخلاق و موعظه مربوط می‌شد، در همه جا فقط با تسامح روبرو می‌شد. لیکن هنگامی که این احادیث به عنوان مبنای عبادات یا احکام شرعی به حساب می‌آمدند، علمای دینی که در کارشان جدی بودند کوچکترین تسامحی از خود نشان نمی‌دادند... و حدیث به تنهایی کافی نبود که پایه‌های عبادات و معاملات قرار گیرد. و همین کافی نبودن حدیث به تنهایی، تأثیر عظیمی در پیدایش امری داشت که از همان آغاز تکوین فقه حاکم گشت، یعنی در پیدایش گرایش به استنباط احکام دینی با اجتهاد رأی، چونان استنباط این احکام دینی از سنن صحیح. با اعتقاد به اینکه تحت ضابطه در آوردن حوادث تازه، از راه قیاس فقهی و استقراء و بلکه استدلال عقلی مقدور است... و ما نباید تعجب کنیم که بعضی معارف بیگانه در تکوین این روش و در تفاصیل تطبیق آن نیز مؤثر باشد. و از نشانه‌های آن، این است که در فقه اسلامی، اعم از اصول آن و احکام فرعی آن، شواهد انکارنشدنی برای تأثیر فقه رومی، وجود دارد».

گلدزیهر بر آن است که دگرگونی سیاسی که منجر به زوال حکومت امویان و روی کار آمدن دولت عباسیان گردید، نقش بزرگی در تکوین فقه و تدوین آن ایفا کرد. او می‌گوید: «جای حکومت امویان که به دنیوی بودن متهم بود، یك دولت «تیوکراسی»(۱۳) آمد که قدرت خود را به مدد الهی مربوط ساخت. و

۱۱. عهد قدیم یعنی مجموع کتب مقدس قبل از مسیح.

۱۲. عهد جدید یعنی مجموع کتب مقدس بعد از مسیح.

۱۳. Theocrotie کلمه‌ای است مأخوذ از دو کلمهٔ یونانی یکی، تیوس به معنی الله و کراتوس به معنی قوه یا سلطه. و این، عبارت است از جماعتی که قدرت حکومت را امر الهی می‌دانند که به واسطه سفرای الهی حکم الهی تحقق می‌یابد.

سیاستش «سیاست دینی» بود. عباسیان حق خود را در پیشوایی بر این اساس استوار می‌ساختند که آنان از سلالهٔ بیت نبوی بودند. همچنین مدعی بودند که بر ویرانه‌های حکومتی که از نظر اتقیا به زندقه موسوم بود، یك نظام منطبق بر سنت نبی و احکام دین الهی بنا می‌کنند». به نظر گلدزیهر «مثل اعلی و آرمان سیاست ایرانی، یعنی پیوند محکم میان دین و حکومت، برنامهٔ حکومت عباسی بود... تلاش‌های جزیی در مورد علوم قانونگذاری، در عهد امویان، به یك طریقهٔ عملی که جامع و فراگیرنده ابواب فقه باشد، منجر نگردید. و با روی کار آمدن دولت جدید، وقت آن رسید که نهضت قانونگذاری اسلامی، پس از ضعیف و ناچیز شدن، شکوفا گردد. و چون گردآوری احکام شرعی مورد نظر و توجه قرار گرفت، تا نیاز دولت عباسیان، در سامان دادن به امور دولت بر طبق شرع، مرتفع گردد، اصول چهارگانهٔ استنباط احکام شرعی فقهی، یعنی قرآن، سنت، قیاس، و اجماع معین شدند. و علماء دین آنها را به رسمیت شناختند. و اختلاف بین آنان فقط از این جهت بود که بعضی از آنان به یك اصل بیشتر از اصول دیگر تکیه می‌کردند و به بعضی احادیث متعارض اعتماد می‌کردند و نه به بعضی دیگر. و از همین اختلاف گرایش‌ها، شیوه‌های گوناگون در احکام وقایع جزئی و در بعضی راه‌های استنباط پدید آمدند. و آنان این شیوه‌ها را «مذاهب» نامیدند که جمع «مذهب» به معنی جهت یا طریقه است. و اصلاً از آن، معنی بدعت اراده نمی‌کردند. زیرا اختلاف مذاهب در فقه بر پایه‌ای از تسامح و تعاون بر خدمت دین استوار بوده است. و فقط آنگاه که سلطان غرور از جانب فقها طغیان کرد، مظاهر فرقه‌گرایی بروز کرد و به راه تعصب کشیده شد».

این سخنانی که از گلدزیهر نقل کردیم، تقریباً خلاصهٔ جهت‌گیری‌های بحث‌های خاورشناسان در موضع مورد بحث ما است. و فشردهٔ آن این است که اصول فقه در تکوین خود از عناصر بیگانه متأثر گردید. همان‌گونه که خود از عناصر بیگانه متأثر گردید. و قیاس و اجماع فقط در فقه دوره عباسیان به عنوان دو اصل از اصول استنباط احکام شرعی تعیین شدند. هرچند که طلیعه‌های گرایش به آن دو، در عصر امویان بوده است. و مذاهب فقهی با تکوّن فقه و استقرار اصول آن پدید آمدند. و اساس اختلاف بین آنها همانا کثرت اعتماد به

بعضی اصول، نه بعضی دیگر، و اخذ برخی احادیث، نه برخی دیگر، است.

خط مشی علماء اسلام در فقه و تاریخ آن

ابن خلدون:

برخی از علمای اسلام برآنند که بر عهد پیامبر(ص) احکام از خود پیامبر(ص) به حسب آیات قرآنی که به او وحی می‌شد، گرفته می‌شد. و پیامبر(ص) با فعل خود و قول خود به نحو خطاب شفاهی احکام را بیان می‌کرد که نه به نقل نیازی بود و نه به نظر و قیاس. و بعد از پیامبر(ص) خطاب شفاهی میسر نبود. و قرآن به نحو تواتر حفظ گردید. و صحابه اجماع کردند بر اینکه عمل به سنتی که با نقل صحیح به ما رسیده و راست بودن آن به ظن غالب بوده باشد، خواه سنت قولی باشد یا فعلی، واجب است. و صحابه اجماع کردند بر اینکه با وجود شهادت ادله به عصمت جماعت، مخالفین آنان بر خطا هستند. و بدین ترتیب، اجماع، در شرعیات، به صورت یك دلیل ثابت درآمد. و بعد، بسیاری از واقعه‌ها در نصوص ثابته مندرج نبود. و صحابه آنها را به موردی که نص داشت قیاس کردند. و قیاس نیز، به اجماع آنان، یك دلیل شرعی گردید.

این گفتار ابن‌خلدون، متوفای ۸۰۸ هـ (۱۴۰۶ م) در «مقدمه» (فصل نهم در اصول فقه) بود.

ابن‌خلدون، در فصل هفتم، که دربارهٔ «فقه و فرایض تابع آن» است، به اسباب و علل اختلاف بین علماء تشریع و پیدایش مذاهب، چنین اشاره می‌کند: «فقه عبارت است از معرفت احکام خدا در افعال مکلفین از لحاظ وجوب، حرمت (حظر) استحباب (ندب) کراهت، و اباحه. و این احکام از کتاب و سنت و ادله‌ای که شارع برای معرفت احکامِ تعیین کرده است، به دست می‌آیند. و وقتی که احکام از این ادله، استخراج شد، به این احکام مستخرجه «فقه» گفته شد. و سلف، آنها را از آن ادله، استخراج می‌کردند، با اختلافی که در بین آنان بود. و

بایستی بین آنان اختلاف پدید می‌آمد. زیرا ضروری است که غالب ادله از نصوص‌اند. و نصوص به زبان عربی است. و اختلاف آنان در اینکه الفاظ آن نصوص، کدام معنی از معانی متعددشان را اقتضا می‌کنند بی‌نیاز از توضیح و معروف است. علاوه بر اینکه، سنت از طرق مختلف به ثبوت می‌رسد. و احکام سنت، غالباً متعارض هستند. و احتیاج به ترجیح دارد. و این ترجیح نیز مختلف است. پس، ادلهٔ غیر(۱۴) نصوص، مورد اختلاف هستند. و نصوص برای وقایع روزافزون کافی نیست. و وقایعی که آشکارا حکم منصوص ندارند، به خاطر مشابهتی که با یك منصوص دارند، حکم منصوص بر آن جاری می‌گردد. اینها همه، اشاراتی هستند به اختلافی که ناگزیر رخ می‌دهد. از این جا است که بین سلف و پیشوایان بعدی، اختلاف رخ داد»(۱۵).

سنجش نظریهٔ خاورشناسان با نظریهٔ ابن‌خلدون:

آنچه در این جا باید مورد توجه قرار دهیم، این است که این دو نظریه، یعنی نظریهٔ خاورشناسان و نظریهٔ ابن‌خلدون را در خصوص آنچه مربوط به رأی است، از یکدیگر تمیز دهیم. هر دو نظریه بر آنند که رأی پس از زمان نبوت، یعنی آنگاه که نصوص نسبت به قوانین مورد نیاز مسلمین کافی نبود به وجود آمد. از این که بگذریم این دو نظریه اختلاف پیدا می‌کنند:

ابن‌خلدون یادآور می‌شود که اجماع و قیاس و بلکه سنت منقول از راه روایت(۱۶)، نه سنت مبنی بر مشاهده و خطاب شفاهی، از اصول اسلامی احکام شرعیِ مورد اتفاق صحابه بعد از پیامبر(ص) نشأت می‌گیرند. او در پیدایش آنها به عامل خارجی اشاره‌ای نمی‌کند.

مرحوم شیخ محمد خضری‌بك در کتاب «تاریخ تشریع اسلامی» از هر لحاظ با ابن‌خلدون موافق است. ولی گلدزیهر اظهار می‌کند که این دو اصل: اجماع و

---

۱۴. در نسخه‌های «مقدمه»، «غیر نصوص» آمده که شاید کلمهٔ غیر افزودهٔ ناسخان باشد.
۱۵. طبع بیروت ۱۸۸۶، ص ۳۹۰ـ۳۸۹.

قیاس، فقط زمانی در اسلام پدید آمدند که اسلام، در سرزمین‌های مفتوحهٔ تابع قلمرو رومیان، با قانون رومی ارتباط پیدا کرد. پس، قانون رومی در پیدایش و شکل‌گیری آن دو اصل تأثیر داشته است.

خط مشی ابن‌القیم و ابن‌عبدالبر که قبل از ابن‌القیم بوده:

ابن‌قیم جوزیه در کتاب «اعلام الموقعین عن‌رب‌العالمین» صریحاً می‌گوید که رأی در زمان پیامبر(ص) در بین صحابه به وجود آمد. او می‌گوید: «صحابه در زمان پیامبر(ص) در بسیاری از احکام به اجتهاد دست می‌زدند. و پیامبر(ص) آنان را منع نمی‌کرد. مثلاً در روز احزاب به آنان دستور داد که نماز عصر را در بنی قریظه برپا دارند. و برخی از آنان از روی اجتهاد آن نماز را در راه برپا داشتند. و گفتند که منظور پیامبر(ص) این نبوده که ما آن را تأخیر بیاندازیم، فقط منظورش این بوده که سریعاً به بنی قریظه برسیم ـ پس اینان به معنی توجه کردند. و دیگران از روی اجتهاد خودشان آن نماز را تا بنی قریظه تأخیر انداختند و شب آن را برگزار کردند ـ اینان به لفظ توجه کردند. و اینان همانا سلف اهل ظاهر بوده‌اند. و آن دستهٔ نخست که معنی را در مد نظر گرفتند، همانا سلف اصحاب معانی و قیاس بوده‌اند»(۱۷). ما قبلاً [در اواخر فصل پیش] شبیه این نص

---

۱۶. این سخن ابن‌خلدون که سنت منقول از راه روایت، از اموری است که فقط بعد از عهد پیامبر(ص) مورد اتفاق صحابه گردید، مخالف سخن ابن‌حزم در کتاب «الاحکام فی‌اصول الاحکام است که می‌گوید: «بین عالمان اخبار عالم، خواه مؤمن باشد یا کافر، اختلافی نیست که پیامبر(ص) در مدینه بود و اصحابش مشغول تحصیل معاش بودند. و تهیهٔ غذا برایشان دشوار بود. زیرا زندگی در حجاز دشوار بود. و پیامبر(ص) فقط در حضور اصحاب حاضر، حکم می‌کرد. و بر کسانی که حاضر نبودند، از راه نقل حاضران، که یك یا دو نفر بودند، حجت تمام می‌شد». (ج ۱ ص ۱۱۴). و نیز ابن حزم در همان کتاب می‌گوید: «بالضروره می‌دانی که پیامبر(ص) هرگاه حکم می‌کرد همهٔ اهل مدینه را جمع نمی‌کرد. شکی در این نیست. بلکه به همان کسانی که حاضر بودند اکتفا می‌کرد. و بر آن بود که حاضران برای غایبان حجت هستند. این را هیچ دارندهٔ درك سلیم نمی‌تواند منکر باشد» (ج ۱ ص ۱۱۴).

۱۷. ج ۱ ص ۲۴۵_۲۴۴.

را از ابن‌عبدالبر در کتاب «مختصر جامع بیان‌العلم و فضله» نقل کردیم. ابن‌قیم در جای دیگر می‌گوید: «مقصود این است که احدی از کسانی که پس از صحابه آمدند، در رأی به پای آنان نمی‌رسد...»(۱۸).

این نظریه، غیر از دو نظریهٔ اول است. بنا بر این نظریه، رأی، همزمان با کتاب و سنت در عهد پیامبر(ص) به وجود آمد. و عناصر تشکیل‌دهندهٔ مذاهب مختلف در تشریع اسلامی به هنگام شروع تدوین فقه، نیز در عهد پیامبر(ص) به وجود آمدند.

خط‌مشی ابن‌قیم جوزیه، و ابن‌عبدالبر قبل از ابن‌قیم، موافق با همان نظری است که ما اندکی قبل بیان کردیم دائر بر اینکه رأی از عهد اول اسلام در سایهٔ قرآن و با تأیید قرآن پدید آمد. این خط‌مشی مورد تأیید و پسند ما است. و در آینده بیان و تأکید بیشتر در این‌باره خواهیم آورد.

نگاهی فشرده:

فشردهٔ سخن این است که رأی به معنی عام، همراه با قرآن و سنت در عهد پیامبر(ص) در تشریع اسلامی، به وجود آمد. این نظری است که ما آن را ترجیح می‌دهیم. یا آنکه آن بعد از عهد پیامبر(ص) پدید آمد و اصلی از اصول تشریع گردید که کم و زیاد، محدود و گسترده، بر حسب نیاز به آن، از لحاظ کثرت سنت‌های منقول، مثلاً در حجاز، و اندک بودن آنها، مثلاً در عراق، به کار گرفته شد. و با روی کار آمدن عباسیان و اقدام آنان برای استوار ساختن پیوند میان دولتشان و بین شرع ـ چنانکه گلدزیهر گفته است ـ و با پیدایش علوم و آغاز شدن تدوین آنها، مذاهب فقهی شکل گرفتند، و علم اصول فقه وضع گردید، و اختلاف بین مذاهب هم در فروع و هم در اصول، آشکارا بروز کرد. پس، اهل

۱۸. مراجعه شود به: بزودی، کشف، ج ۴، ص ۲۹ـ۲۸. و تفسیر طبری ذیل آیهٔ ۵۳ سورهٔ احزاب (ج ۲۲ ص ۲۸).

عراق اهل رأی بودند. و دستشان در استعمال رأی بیش از سایرین باز بود. و پیشوایشان، که مذهبش تاکنون باقی مانده است، ابو حنیفه متوفای ۱۵۰ هـ (۷۶۷ م) بوده است. و اهل حجاز، اهل حدیث بودند. زیرا بیش از دیگران از حدیث برخوردار بودند، و در نتیجه، از رأی کمتر استفاده می‌کردند. با آنکه اینان اعتراف داشتند که رأی، اصلی از اصول تشریع است. و پیشوای اینان، که مذهبش گسترش یافت و باقی ماند، مالك‌بن انس متوفای سال ۱۷۹ هـ (۸۲۰ م) بوده است.

محمدبن ادریس شافعی متوفای ۲۰۴ هـ (۸۲۰ م) راه میانه‌ای بین اهل حدیث و اهل رأی پیش گرفت. او بود که نظام استنباط شرعی از اصول فقه را وضع کرد. و قلمرو هر اصلی از این اصول را در رسالهٔ خود دربارهٔ اصول فقه معین کرد. و این مذهب به اصحاب حدیث نزدیك‌تر به حساب می‌آید. از این روی، از میان پیروان او، افراط در محترم شمردن فقه مأخوذ از نصوص، پدید آمد. این، اولاً در مذهب احمدبن حنبل متوفای ۲۴۱ هـ (۸۵۵ م) پدید آمد. سپس، این به طور شدیدتر و نیرومندتر در مذهب ظاهریه پدید آمد که به توسط داودبن علی اصفهانی متوفای ۲۷۰ هـ (۸۸۳ م) تأسیس گردید. و داود نخستین کسی بود که قول ظاهر را به کار برد و کتاب و سنت را اخذ کرد و غیر از کتاب و سنت از قبیل رأی و قیاس را ملغی اعلام کرد.

مذاهب چهارگانهٔ اولی که تاکنون، جمهور اهل سنت به آنها عمل می‌کنند باقی ماندند و غلبه یافتند بر سایر مذاهب اهل سنت از قبیل مذهب حسن بصری در بصره متوفای ۱۱۰ هـ (۲۹ـ۸۲۸ م) و مذهب سفیان ثوری در کوفه متوفای ۱۶۱ هـ (۷۸ـ۷۷۷ م). و عمل به این دو مذهب به سبب اندك بودن پیروان آن دو، دوامی نیافت. و عمل به مذهب اوزاعی، عبدالرحمن‌بن عمرو، ابی عمر، از قبیلهٔ اوزاع ـ بطنی از قبیلهٔ هَمْدان ـ متوفای ۱۵۸ هـ (۷۴ـ۷۷۳ م) از میان رفت. مذهب اوزاعی در شام و اندلس و غیر آن دو، بوده است. و مذهب ابی‌ثور ابراهیم‌بن خالد متوفای ۲۴۰ هـ (۵۶ـ۸۵۵ م) که در بغداد بود، بعد از قرن سوم منقرض گردید. و مذهب او از مذهب شافعی مشتق گردید. و مذهب طبری ابو جعفر محمدبن جریر متوفای ۳۱۰ هـ (۲۳ـ ۹۲۲ م) بعد از قرن چهارم منقرض

گردید. همچنانکه مذاهب دیگر منقرض گردیدند. به استثنای مذهب ظاهری که مدتی طول کشید و با آن چهار مذهب در تزاحم بود تا آنکه بعد از قرن هشتم منقرض گردید. و غیر از آن مذاهب چهارگانه، بین اهل سنت مذهبی باقی نماند. البته در بین سایر طوایف مسلمین مذاهبی باقی ماندند. مانند مذهب شیعه و خوارج(۱۹).

ما با آنکه معتقدیم که دلائل به ثبوت می‌رسانند که رأی، در تشریع اسلامی، از همان بدو ظهور اسلام، پدید آمد. یعنی پیش از آنکه فتوحات اسلامی، دین اسلام را به خارج از بلاد عربی گسترش دهد. با این حال، انکار نمی‌کنیم که در تدوین رأی و در تفریع و در ضبط قواعد آن، جایی است برای تأثر از عناصر خارجی. حتی «علم اصول فقه» منتهی به آن شد که از مسائل منطق و ابحاث فلسفه و کلام، که اندك هم نیستند، جمع کند. اهل این علم می‌گویند: مبادی آن از علوم مربوط به زبان عربی و از برخی علوم شرعی عقلی مأخوذاند. با این وصف، این، برخوردی با آن سخن ما ندارد که گفتم: نظر عقلی، به صورت اصلی از اصول تشریع، در اسلام به وجود آمد و مورد تأیید و حمایت اسلام بوده است.

منزلت رأی در فقه اسلامی پایین نیامد مگر از روزی که دور جمود فرا رسید و علم و عمل در بین مسلمین در حد محدود متوقف ماند.

---

۱۹. مقتبس از رسالهٔ مرحوم تیمور پاشا در پیدایش مذاهب چهارگانه و گسترش آنها.

فصل سوم
رأی و مراحل تطور آن

در فصل قبلی به ذکر نظریه‌ها و خطمشی‌های بررسی‌کنندگان تاریخ فقه اسلامی و منابع آن در ادوار مختلف آن پرداختیم تا زمینه‌ای باشد برای بررسی پیدایش رأی در اسلام و مراحل تطور آن.

منظور ما از رأی در اینجا، معنای لغوی آن یا نزدیك به معنی لغوی آن است. در «مصباح المنیر فی‌غریب‌الشرح الکبیر» تألیف احمدبن محمدبن علی مقری فیومی، متوفای ۷۷۰ هـ (۱۳۶۸ م) آمده است: «رأی در لغت، عقل و تدبیر است. وقتی گفته می‌شود: انسان صاحب رأی، یعنی صاحب بصیرت و صاحب تیزیابی امور. جمع رأی: آراء است». و در «النهایة فی غریب الحدیث والاثر» تألیف محمدبن محمدبن عبدالکریم‌بن عبدالواحد شیبانی، ملقب به ابن‌اثیر جزری، متوفای ۶۰۶ هـ (۱۳۰۹ م) آمده است: «و در حدیث عمر، و ذکر متعه آمده: ارتأی امرؤ بعد ذلك ماشاء ان یرتئی [آدمی پس از آن به مقتضای رأی و باریك‌اندیشی خود پیش برود] «ارتأی» یعنی فکر و تأنی کند. و آن از باب افتعل از رؤیت قلب یا از رأی است. و از این قبیل است سخن ارزق‌بن قیس: و فینا رجل له رأی [در بین ما مردی است که صاحب رأی است.] گفته می‌شود: فلانی از اهل رأی است، یعنی رأی خوارج را دارد و به مذهب آنان قائل است و این معنی در این مورد اراده شده است. محدثان، اصحاب قیاس را به نام اصحاب رأی می‌خوانند که منظورشان این است که آنان در جایی که حدیث اشکال داشته باشد یا جایی که حدیث و اثر وارد نشده است، به رأی خود عمل می‌کنند». در کتاب «المغرب فی ترتیب المغرب» تألیف ابوالفتح مطرّزی متوفای ۶۱۰ هـ (۱۳۱۳ م) رأی آن است که به نظر انسان می‌رسد و به آن اعتقاد پیدا می‌کند. و از این باب است ربیعةالرأی ـ که ربیعه مضاف و الرأی مضاف‌الیه است ـ نام فقیه اهل مدینه بوده است که بنابر قول صحیح در ۱۳۶ هـ (۷۵۳ـ۷۵۴ م) وفات کرده است. و همچنین است هلال الرأی‌بن یحیی بصری متوفای ۲۴۵ هـ

(۸۶۰-۸۵۹ م)».

ابن‌قیم جوزیه، معنی رأی مورد نظر را با تکیه بر ریشهٔ لغوی آن به وضوح بیان کرده و در «اعلام الموقعین عن رب‌العالمین»[۱] گفته است: «رأی، در اصل، مصدر رأی‌الشیء یراه، رأیاً، است. سپس، استعمال آن در خود مرئی غلبه یافته. از باب استعمال مصدر در مفعول. مانند هوی که در اصل مصدر هویه، یهواه، هوی، است، و سپس در چیزی که خواسته می‌شود (الشیء الذی یُهوی) به کار رفته. گفته می‌شود: هذا هوی فلان (این خواستهٔ فلانی است). و عرب بین مصدرهای فعل الرؤیة به حسب محل‌های آنها فرق می‌گذارند. مثلاً: رؤی در مورد خواب، و رؤیة در مورد بیداری، و رأی در آن مورد که قلب دریابد نه چشم. لیکن عرب رأی را اختصاص دادند به دریافت قلب، بعد از فکر و تأمل و طلب معرفت وجه صواب در جایی که امارات و شواهد متعارض باشند. از این رو، کسی که با قلب خود امری غایب را دریابد که حس‌شدنی است، نمی‌گویند که این رأی اوست. همچنین در مورد امر معقول که عقل‌ها در آن اختلافی نداشته باشند و امارات و شواهد در آن متعارض نباشند، گفته نمی‌شود که این امر معقول رأی است. هرچند که به فکر و تأمل نیاز داشته باشد. مانند دقایق حساب و امثال آن».

و در «ارشادالفحول» تألیف شوکانی آمده است: «اجتهاد رأی همان‌گونه که از راه استخراج دلیل از کتاب و سنت صورت می‌گیرد، از راه تمسك به اصل برائت یا به اصالت اباحت در اشیاء یا اصالت حَظر - بنابر اختلاف اقوال در این مورد - یا از راه تمسك به مصالح یا از راه تمسك به احتیاط، نیز صورت می‌گیرد»[۲].

قیاس

رأی به معنی مذکور، مترادف با قیاس به معنی عام است. شوکانی در «ارشادالفحول» در بیان معنی قیاس گوید: «قیاس در لغت اندازه‌گیری و سنجش

۱. طبع شیخ فرج‌الله زکی کردی، مطبعهٔ نیل، مصر، ج ۱، ص ۷۶-۷۵.
۲. شوکانی یمنی صنعانی متوفای ۱۲۵۰ هـ (۳۵-۱۸۳۴ م): ارشادالفحول، ص ۱۸۸.

چیزی بر مثال چیز دیگر و تطبیق آن با این است. بعضی گفته‌اند (قیل): قیاس مصدر قِسْتُ الشیء است یعنی شیء را ملاحظه کردم. اقیسه قیساً و قیاساً. و از این باب است قَیْسُ‌الرأی. و نامگذاری امرؤالقیس بدین سبب است که امور را با رأی خود مورد ملاحظه قرار می‌داد. و آن در اصطلاح معنی‌هایی دارد. از جمله: بذل جهد و تلاش در طلب حق»(۳).

اجتهاد

اجتهاد مترادف با قیاس است. پس، با رأی نیز مترادف است. در رسالهٔ شافعی آمده است: «گفت: قیاس چیست آیا همان اجتهاد است یا با هم فرق دارند؟ گفتم: اینها دو نام برای یك معنی هستند»(۴).

ابوالحسن علی‌بن ابی علی‌بن محمدبن سالم ثعلبی، ملقب به سیف‌الدین آمدی، متوفای ۶۳۱ هـ (۳۴ـ۱۲۳۳ م) در کتاب «الاحکام» معنای اجتهاد را شرح کرده و گفته است: «اما اجتهاد، در لغت عبارت است از: به کار گرفتن تمام تلاش در تحقیق امری از امور که حتماً زحمت و مشقت به همراه داشته باشد. از این روی، گفته می‌شود: فلانی در حمل سنگ بزرگ تلاش زیاد به کار برد (اجتهد). ولی نمی‌گویند که در حمل خردله تلاش زیاد به کار برد (اجتهد). و در اصطلاح اصولیان، مخصوص است به: به کار گرفتن منتهای تلاش و کوشش در طلب ظن به چیزی از احکام شرعی بر وجهی که آدمی خود احساس کند که بیش از آن مقدورش نیست»(۵).

پس، رأیی که از آن سخن می‌گوییم همانا اعتماد بر فکر در استنباط احکام شرعی است. و منظور ما از قیاس و اجتهاد، همین است. و نیز این با استحسان و استنباط مترادف است. ابن‌حزم در کتاب «الاحکام» گوید: «باب سی و پنجم دربارهٔ استحسان و استنباط و دربارهٔ رأی و ابطال همهٔ آنها است. ابومحمد گوید:

---

۳. ص ۱۸۵ـ۱۸۴.
۴. ص ۶۶.
۵. ج ۴ ص ۲۱۸.

سبب اینکه اینها را جملگی در یك باب جمع کردیم این است که اینها همگی الفاظی هستند که مترادف هستند و در یك معنی به کار می‌روند. و با همهٔ اختلاف این الفاظ، معنایی که از آنها اراده شده یکی بیش نیست. و آن یك معنی عبارت است از: حکم حاکم به چیزی که صالح‌ترین حکم در عاقبت و در حل غائله باشد. و این همانا استحسان حکم مطابق رأی خود در این مورد است. و این عیناً استخراج حکمی است که مطابق رأی خویش است»(۶).

بررسی پیدایش رأی و مراحل تطور آن، اقتضا می‌کند که به بررسی آن در عهد اول اسلام یعنی در حیات پیامبر(ص) و ادوار بعد از آن بپردازیم.

رأی در عهد پیامبر(ص)

رأی در عهد پیامبر(ص) بر دو وجه بوده است: یکی، تشریع خود پیامبر(ص) با رأی خود بدون وحی. دوم، اجتهاد صحابه در زمان پیامبر(ص) و استنباط آنان با رأی خودشان نسبت به احکامی که نه در کتاب بود و نه در سنت.

اجتهاد پیامبر(ص)

برای اینکه اجتهاد پیامبر(ص) در موردی که وحی نرسیده، جایز است و عملاً وقوع یافته، به ادلهٔ بسیار استدلال شده است. از جمله، چند دلیل در کتاب «الاحکام» تألیف آمدی، بدین ترتیب ذکر شده‌اند: «خداوند فرموده: و شاورهم فی‌الامر(۷). و مشارکت در جایی است که از راه اجتهاد حکم شود، نه از طریق وحی. و شعبی(۸) روایت کرده که پیامبر(ص) قضیه‌ای را مورد قضاوت قرار می‌داد،

---

۶. ج ۶ ص ۱۶.

۷. آیه ۱۵۹، سورهٔ ۳، آل عمران مدنی.

۸. او از تابعین است که در ۱۰۵ هـ (۲۴ـ۷۲۳ م) وفات یافت. و برخی گویند: در ۱۰۴ هـ (۲۳ـ۷۲۲ م) وفات یافت.

و بعد از آن، حکمی برخلاف قضاوت پیامبر(ص) در قرآن نازل می‌شد. آنگاه پیامبر(ص) قضاوت خود را تا آن زمان به حال خود باقی می‌گذاشت، و از آن زمان به بعد طبق قرآن حکم می‌کرد. و پیدا است که حکمی که غیر قرآن باشد فقط از طریق اجتهاد است[۹]. و از پیامبر(ص) روایت شده که در مکه فرمود: گیاه سبز مکه کنده نشود و درخت آن بریده نشود. عباس گفت: به استثنای کوم (اِذْخر). پیامبر فرمود: به استثنای کوم (اِذْخِر)[۱۰]. و پیدا است که در آن حال، وحی به آن حضرت نرسیده بود. پس، استثناء از روی اجتهاد بوده است. و نیز از آن حضرت روایت شده که فرمود: علما ورثهٔ پیامبران هستند. و این سخن آن حضرت دال بر آن است که او به اجتهاد دست می‌زده است. وگرنه علمای امت او وارث اجتهاد از او نخواهند بود که این برخلاف آن روایت است.»[۱۱]

«و از جمله ادلهٔ وقوع اجتهاد از پیامبر(ص) روایتی است از پیامبر(ص) که وقتی جاریهٔ خثعمی از آن حضرت پرسید: یا رسول‌الله(ص) وقتی که فریضهٔ حج فرا رسید، پدرم پیر زمین‌گیر بود که نمی‌توانست حج گزارد. حالا اگر من به جای او حج به عمل بیاورم آیا برای او سودی خواهد داشت؟ حضرت فرمود: «اگر پدر تو قرض داشته باشد و تو آن را ادا کنی، آیا به نظر تو سودی برای او خواهد داشت؟ گفت: بلی. حضرت فرمود: پس، قرض خداوند شایسته‌تر است که ادا شود. وجه استدلال به این روایت، این است که پیامبر(ص) قرض خداوند را، در وجوب ادا و داشتن نفع، همچون قرض آدمی شمرده است. و این عین قیاس است... و نیز روایتی است از پیامبر(ص) که وقتی ام‌سلمه از بوسهٔ روزه‌دار پرسید، حضرت فرمود: آیا به او خبر داده‌ای که در حالی که من روزه‌دار هستم می‌بوسم؟ که حضرت با ذکر این جمله آگاه می‌سازد که روزه‌دار و غیر روزه‌دار فرقی ندارند و غیر روزه‌دار، در این مورد، مقیاس روزه‌دار است. و نیز

۹. مسلم نیست که حکم پیامبر(ص) در صورتی که قرآن نباشد، از روی اجتهاد باشد. زیرا برخی سنن وحی هستند، نه اجتهاد.
۱۰. گیاهی است که وقتی خشك می‌شود، سفید می‌گردد.
۱۱. الاحکام ج ۴ ص ۲۴_۲۲۳.

روایت‌هایی است از آن حضرت که علت بسیاری از احکام را ذکر کرده است. و ذکر علت اقتضا می‌کند که علت در هر جا که باشد، حکم تابع آن بوده باشد. و این عیناً همانا قیاس است. از این زمره است سخن آن حضرت که فرمود: «من شما را از ذخیره کردن گوشت قربانی‌ها منع می‌کردم، این منع به خاطر قومی از اعراب بود که به هنگام قربانی می‌آمدند[۱۲]. و حالا دیگر ذخیره کنید». و نیز فرمود: «من شما را از زیارت قبور منع می‌کردم، اما قبور را زیارت کنید که آخرت را به یاد شما می‌آورد». و نیز وقتی که از آن حضرت درباره فروختن رطب تر به خرمای خشك پرسیده شد. حضرت فرمود: آیا رطب وقتی که خشك شد کاهش پیدا می‌کند؟ گفتند: بلی. فرمود: پس، دیگر این معامله را نکنید. و نیز دربارهٔ محرمی که در حال احرام شترش او را به زمین بکوبد و گردنش را بشکند، فرمود: سر او را نپوشانید و بوی خوش به او نزدیك نسازید[۱۳]. چونکه او لبیك‌گویان در روز قیامت قدم به حشر خواهد گذاشت. و نیز در حق شهدای احد فرمود: آنان را با همان جراحت‌ها و خونهایشان در جامه بپیچید. زیرا آنان در روز قیامت قدم به حشر می‌گذارند در حالیکه از رگ‌های گردنشان خون جریان دارد که رنگ همانا رنگ خون است، اما بوی همانا بوی مشك. و نیز دربارهٔ گربه، فرمود: گربه نجس نیست. زیرا آن از جملهٔ آنهایی است که دور و بر شما می‌چرخند. و نیز فرمود: هرگاه از خواب شب بیدار شدید، سه دفعه دست خود را بشویید و آنگاه داخل ظرف کنید. زیرا نمی‌دانید که در طول شب، دست شما چه آلودگی‌هایی پیدا کرده است. و نیز دربارهٔ صید فرمود: اگر صید در آب افتاد از گوشت او نخور، شاید آب به قتل آن یاری کرده باشد. و نیز فرمود: «من در مواردی که وحی نازل نشده با رأی بین شما حکم می‌کنم». و رأی همانا تشبیه چیزی به چیزی است. و این عیناً قیاس است. و سایر اخبار که الفاظ آنها مختلف است و معنی آنها یکی است. و جملگی آنها به مقام تواتر می‌رسد. هرچند که آحاد آنها متواتر نیستند» (۱۴).

---

۱۲. برای توضیح و شرح لغات حدیث به کتاب «مجمع بحارالانوار» ذیل «دفف» رجوع شود.
۱۳. یعنی از حالت احرام خارج نسازید.
۱۴. آمدی، الاحکام، ج ۴ ص ۴۵_۴۲.

و نیز برای وقوع قیاس از پیامبر(ص) به روایات زیر استدلال شده است: حضرت پیامبر(ص) فرمود: «عمل آمیزش با همسر دارای ثواب است» مردی پرسید: آیا اگر یك نفر مطابق شهوت خود عمل کند پاداش دارد؟ حضرت فرمود: «اگر از طریق حرام بود آیا گناه داشت؟» آن مرد گفت: بلی. حضرت فرمود: پس، هرگاه از طریق حلال باشد پاداش دارد». و حضرت به مردی که فرزند خود را به خاطر سیاه بودن انکار می‌کرد، فرمود: «آیا شتر داری؟ گفت: بلی. فرمود: رنگ شترانت چگونه است؟ گفت: قرمز. فرمود: آیا بین آنها خاکستری هست؟ گفت: بلی. فرمود: پس این از کجا است؟ گفت: شاید شبیه رگه‌ای از رگه‌های پدر و مادرش باشد. فرمود: پس، این فرزند هم شاید شبیه رگه‌ای از رگه‌های پدر و مادرش باشد». و نیز آن حضرت به عمر که زنش را در حالیکه خودش روزه بوده بوسیده، فرمود: «مگر مضمضه کردن آب روزه را باطل می‌کند!». و نیز فرمود: «همهٔ آنهایی که از نسب حرام است از رضاع حرام است». این احادیث در کتب اسلام ثبت شده‌اند. و قیاس‌های فراوانی از پیامبر(ص) رخ داده است. حتی قاصح حنبلی کتابی دربارهٔ اقیسهٔ او تصنیف کرده است»[۱۵].

شوکانی می‌گوید: «و کذلك اتفقوا علی حجیة القیاس الصادر منه(ص)» (حجیت قیاس صادر از پیامبر(ص) مورد اتفاق است)[۱۶].

و از این باب است آنچه در کتاب مرآة الجنان و عبرة الیقظان تألیف عبدالله‌بن اسعدبن علی‌بن سلیمان یافعی یمنی مکی متوفای ۷۶۸ هـ (۱۳۶۷ م) آمده است: «قتیله ـ به‌ضم قاف و فتح تأ و سکون یا ـ دختر نضربن الحارث بود که در پی واقعهٔ بدر ابیاتی انشاء کرد که از جملهٔ آن ابیات این است:

«ظلت سیوف بنی ابیه تنوشة .... الخ.

«حضرت فرمود: «اگر شعر قُتیله را، قبل از آنکه نضر را بکشم، شنیده بودم، او را نمی‌کشتم». من گویم: این حدیث یکی از ادلهٔ قول صحیح یعنی اجتهاد پیامبر(ص) در احکام است»[۱۷].

۱۵. شوکانی، ارشادالفحول، ص ۱۸۹.
۱۶. ص ۱۵۸.
۱۷. ج ۱ ص ۱۸۳ـ۱۸۲، طبع دائرةالمعارف نظامیه، حیدرآباد دکن، هند، ۱۳۳۸.

«... و یکی از ادلهٔ اجتهاد پیامبر(ص) آیهٔ: عفا الله عنك لم اذنت لهم حتی یتبین لك الذین صدقوا و تعلم الکاذبین.»[۱۸]

«... و نیز آیهٔ مربوط به فدیه گرفتن در روز بدر، یعنی آیهٔ «ماکان لنبی ان یکونه‌له اسری حتی یُثخِنَ فی‌الارض» تا «لولا کتاب من الله سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم»[۱۹] است....

«و از سنت روایتی است از پیامبر(ص) که فرمود: «من فقط به ظاهر حکم می‌کنم و شما در مخاصمات خود به من رجوع می‌کنید، و شاید یکی از شما در آوردن دلیل زیرك‌تر از دیگری باشد. پس، اگر من به نفع کسی از مال برادرش حکم کنم، او نباید اخذ کند، که من قطعه‌ای از آتش را برایش بریده‌ام»[۲۰]...

مربوط به این باب و در توضیح آن، ابن قیم جوزیه در کتاب «الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة» می‌گوید: خداوند، پیامبرانش را فرستاد و کتاب‌هایش را نازل کرد تا مردم قسط را به پا دارند. و آن همانا عدلی است که زمین و آسمانها قائم به آن است. پس، وقتی که نشانه‌ها و اماره‌های عدل به ظهور رسید و چهرهٔ عدل به هر طریقی که باشد هویدا گردید، آنجا شرع خدا و دین اوست... بلکه خداوند بیان کرده که مقصودش از آوردن شرایع همانا اقامهٔ عدل در میان بندگانش و برپایی قسط از سوی مردم است. پس، هر راهی که عدل و قسط را فراهم سازد از دین است و مخالف دین نیست. پس، گفته نمی‌شود که سیاست عادله مخالف شرع است بلکه موافق آن است. بلکه این جزئی از اجزاء آن است. و ما آن را به تبع اصطلاح شما سیاست می‌نامیم. این همانا عدل خدا و رسول است که با این امارات و علامات بروز می‌کند. پیامبر(ص) در مورد اتهامی، متهم را حبس کرد. و در اتهامی مجازات کرد. چونکه امارات ریبه و شبهه به زیان متهم بوده است... و آن حضرت، غلوکننده را از اینکه سهمی در غنایم داشته باشد محروم ساخت و متاع او را آتش زد. و جانشینانش نیز بعد از او

۱۸. آیهٔ ۴۳، سورهٔ ۹، توبه، مدنی.
۱۹. در ص ۱۵۱ بدین نکته اشاره شد.
۲۰. آمدی، الاحکام، ج ۴، ص ۲۹۲ـ۲۹۰.

چنین کردند. و آن حضرت، قاتل را از سَلَبْ(۲۱) محروم ساخت آنگاه که شفاعت‌کنندهٔ او نسبت به امیر سریه بدی کرده بود. پس، شفاعت‌شونده را به عنوان مجازات شفاعت‌کننده مورد عقوبت قرار داد. و آن حضرت تصمیم گرفت که خانه‌های تارکان نماز جمعه و نماز جماعت را بسوزاند. و در مورد کسی که کمتر از مقدار قطع دست، دزدی کند، غرامت را دو برابر ساخت و چند تازیانه از باب عبرت و تأدیب تشریع کرد. و در مورد کسی که گمشده را از صاحبش کتمان کند، غرامت را دو برابر ساخت. و در مورد تارك زکات، فرمود: ما زکات را از او می‌گیریم و بخشی از مال او را به عنوان فریضه‌ای از فرائض پروردگار ما، می‌گیریم. و دستور داد که خم‌های خمر را بشکنند. و دستور داد که دیك‌هایی را که در آنها گوشت حرام پخته می‌شد شکسته شود»(۲۲).

اجتهاد صحابه در عصر پیامبر(ص) در حضور و در غیبت آن حضرت:

دلیل وقوع اجتهاد از صحابه در عصر پیامبر(ص) در حضور او، روایت‌هایی است: از جمله آنکه ابوبکر در حق ابو قتاده که مردی از مشرکان را کشته بود و سَلَب مقتول را دیگری برده بود، گفت: انتظار نداشته باشید که شیری از شیران خدا از خدا و رسول دفاع کند و سلب متعلق به او را به شما بدهیم، حضرت رسول(ص) فرمود: «صدق و صدّق فی‌فتواه»(۲۳) (در فتوای خود راست گفت و آن را به تحقق رسانید). و این جز از راه رأی و اجتهاد نبوده است. و نیز روایتی است از پیامبر(ص) که سعدبن معاذ دربارهٔ بنی قریظه حکم کرد که آنان را بکشند و ذراری آنان را اسیر کنند. و حکم او از روی رأی بود. سپس، حضرت

---

۲۱. هرگونه پوشش انسان «سلب» است (مصباح).

۲۲. ص ۱۵ـ۱۴، طبع مطبعةالآداب والمؤید، قاهره، ۱۳۱۷.

۲۳. به مفردات غریب‌القرآن تألیف اصفهانی ماده «صدق» رجوع شود.

فرمود: «لقد حکمت بحکم‌الله من فوق سبعة ارقعة (همانا حکم کرده‌ای به حکم خدا از بالای هفت آسمان). و نیز روایتی از پیامبر(ص) که به عمروبن عاص، و عقبةبن عامر جهنی، دستور داد که بین دو خصم داوری کنند. و به آن دو فرمود: «اگر درست داوری کردید ده حسنه برای شما است و اگر خطا کردید یك حسنه برای شما است.»»(۲۴).

دلیل جواز اجتهاد صحابه در غیبت پیامبر(ص) در حیات آن حضرت، روایت‌هایی است: از جمله روایتی است از پیامبر(ص) که وقتی معاذ را به عنوان قاضی به یمن می‌فرستاد، فرمود: بر چه اساسی حکم می‌کنی؟ گفت بر اساس کتاب خدا. فرمود: اگر نیافتی؟ گفت: بر اساس سنت رسول خدا. فرمود: اگر نیافتی؟ گفت به رأی خود اجتهاد می‌کنم. و آن حضرت معاذ را در این اجتهاد به رأی تأیید کرد، و فرمود: الحمدلله که خداوند رسول رسول خدا را به آنچه که خدا و رسولش رضایت دارند موفق گردانید. و نیز روایتی است از پیامبر(ص) که به معاذ و ابوموسی اشعری که به یمن روانه می‌ساخت، فرمود: بر اساس چه قضاوت می‌کنید؟ گفتند اگر حکم را در کتاب و سنت نیافتیم، امری را به امری قیاس می‌کنیم، آنچه به حق نزدیك‌تر بود، مطابق آن عمل می‌کنیم ـ که به عمل به قیاس تصریح کردند، و پیامبر(ص) در این مورد آن دو را تأیید کرد. پس این قیاس حجت گشت ـ و نیز روایتی است از پیامبر(ص) که به ابن مسعود فرمود: «هرگاه حکم را در کتاب و سنت یافتی بر طبق آن دو قضاوت کن. و اگر حکم را در آن دو نیافتی اجتهاد کن و رأی خود را به دست آور»(۲۵).

ابن حزم، ادلهٔ قائلان به رأی را گردآوری کرده و در کتاب «الاحکام» گفته است: «علما برای اثبات درست بودن رأی به این آیه استدلال کرده‌اند: و شاورهم فی‌الامر، فاذا عزمت فتو کل علی الله. و نیز به این آیه: و امرهم شوری بینهم. و به احادیث ذیل استدلال کرده‌اند: حدیثی است صحیح دربارهٔ مشاورهٔ پیامبر(ص) با مسلمین، در مورد اینکه هنگام فرا رسیدن وقت نماز چه کاری

۲۴. آمدی: الاحکام ج ۴ ص ۲۳۷ـ۲۳۶.

۲۵. آمدی: الاحکام فی اصول‌الدین، ج ۴ ص ۴۵ـ۴۲.

بکنند ـ و این زمانی بود که هنوز اذان نازل نشده بود ـ بعضی بوق را مطرح می‌کردند و بعضی ناقوس را. و نیز حدیثی است از احمدبن عمربن انس، از ابو داود... از زهری که پیامبر(ص) در روز حدیبیه دربارهٔ جنگ با اصحابش به مشاوره پرداخت. زهری گوید: ابو هریره می‌گفت: احدی به اندازهٔ پیامبر(ص) با اصحابش مشورت نمی‌کرد. و نیز مهلب روایت کرده... از عبداللهبن عبدالرحمن‌بن حسین، گفت از پیامبر(ص) درباره حزم سؤال شد. حضرت فرمود: شما با مردی صاحب رأی مشورت می‌کنی سپس طبق اشارهٔ او عمل می‌کنی. و در حدیث مرفوع... از عیسی واسطی روایت شده که پیامبر فرمود: هرگز کسی به سبب مشورت بدبخت نمی‌شود و هر کس که به رأی خود اکتفا کند خوشبخت نمی‌شود. و نیز احمدبن محمد طلمنکی... از عبداللهبن عمروبن عاص از پدرش روایت می‌کند که دو نفر دربارهٔ مخاصمهٔ خود به پیامبر(ص) رجوع کردند. حضرت به من گفت: ای عمرو بین این دو نفر قضاوت کن. گفتم شما بدین کار اولویت دارید ای رسول خدا. فرمود: هرچند که چنین باشد. گفتم بر چه اساسی قضاوت کنم؟ فرمود: اگر در قضاوت بین این دو خطا نکردی ده حسنه برای تو است. و اگر اجتهاد کردی و خطا کردی فقط یك حسنه برای تو است. و نیز سعیدبن منصور از فرج‌بن فضاله از ربیعةبن یزید از عقبةبن عامر از پیامبر(ص) همان را روایت کرده است و فقط به جای «حسنه» «اجر» ذکر شده است. و نیز مردمانی از اهل حمص از اصحاب معاذ روایت کرده‌اند که رسول خدا وقتی که می‌خواست معاذ را به یمن روانه سازد، فرمود: وقتی که قضاوتی پیش بیاید چگونه قضاوت می‌کنی؟ گفت: طبق کتاب خدا قضاوت می‌کنم. فرمود: اگر در کتاب خدا نیافتی؟ گفت: به سنت خدا عمل می‌کنم. فرمود: اگر در کتاب و سنت نیافتی؟ گفت: با رأی خود اجتهاد می‌کنم و هرچه از دستم بیاید کوتاهی نمی‌کنم. و حضرت زد به سینهٔ او و فرمود: سپاس خدایی را که رسول رسول خود را به آنچه مورد رضایت خود و رسولش است موفق ساخت... و نیز از حضرت علی‌بن ابی طالب روایت شده که به پیامبر(ص) گفتم: امری برای ما پیش می‌آید که قرآن در آن مورد نازل نشده و سنتی از سوی شما تحقق نیافته است. فرمود: عالمان را ـ یا فرمود: عابدان را ـ از مؤمنان جمع کنید و آن امر را در بین خودتان مورد شور

قرار دهید و در آن بر اساس رأی یك نفر قضاوت نکنید...»(۲۶).

ابن حزم این ادلّهٔ مذکور را به عنوان حجت‌های قائلان به رأی ذکر می‌کند. و سپس، بر آنها حمله می‌کند و در دلالت آنها بر مدعی مخالفت خود را ابراز می‌دارد، و می‌گوید: «اینها همه چیزهایی است که به عنوان ادلـهٔ خود جلـوه داده‌اند. و جز اینها دلیلی از آنان ندیده‌ایم. و اینها هیچکدام به هیچ وجه حجت برای آنان نیستند»(۲۷).

اصول تشریع در عهد پیامبر(ص)

از آنچه گذشت روشن می‌شـود که در عصـری که پیامبـر(ص) در آن می‌زیست، اصل تشریع همانا رأی بوده است. مزنـی گویـد: «فقهـا از عصـر پیامبر(ص) تاکنون مقیاس‌ها را در فقه در جمیع احکام امر دین خودشان به کار برده‌اند و به کار خواهند برد»(۲۸). و این افزون بر کتاب و سنت است.

اما کتاب، همانا قرآن است که کلامی است که به پیامبر(ص) نازل شده و در مصاحف نوشته شده و از طریق نقل متواتر به ما رسیده است. و سنت، در اصطلاح اهل شرع، وقتی که از ادلهٔ شرعی سخن می‌گویند، عبارت است از: گفتار و کردار و تأیید (تقریر) پیامبر. و حدیث همانا سخن پیامبر(ص) و حکایت فعل و تقریر اوست. برخی گفته‌اند: حدیث، خاص قول رسول خدا است، نه روایت چیزی که دال بر فعل و تقریر اوست. و گاهی حدیث بر چیزی اطلاق می‌شود که شامل گفتار صحابه و تابعین و آثار مروی آنان می‌گردد. در کتاب «مناقب‌الامام الشافعی» تألیف فخرالدین رازی آمده است: «حدیث عبارت است از قرآن و خبر پیامبر(ص) و ادله گواه هستند که حدیث شامل قرآن و خبـر است»(۲۹).

---

۲۶. ج ۶ ص ۲۷ـ۲۵.
۲۷. ج ۶ ص ۳۰.
۲۸. مختصر جامع بیان‌العلم، ص ۱۳۳.

دهلوی در «حجةالله البالغة» ضمن بیان طریقهٔ تشریع پیامبر(ص) بر اساس سنت خود، در سهل و سادگی ایام حیات خود، می‌گوید: «باید دانست که فقه در زمان شریف حضرت رسول تدوین نشده بود. و بحث از احکام، در آن زمان، مثل بحث فقهای کنونی نبود که با نهایت تلاش خودشان به بیان ارکان و شروط و آداب هر چیز متمایز از دیگری به حسب دلیل خودش، می‌پردازند. و حد آنچه را که قابل حد است مشخص می‌کنند. و حصر و شمارش آنچه قابل حصر است بیان می‌کنند. و سایر کارهای خاص خودشان. اما پیامبر(ص) که وضو می‌گرفت، صحابه وضوی او را می‌دیدند و از او می‌آموختند. بدون آنکه پیامبر(ص) به آنان بگوید که این رکن است و آن ادب. و آن حضرت نماز می‌خواند، و صحابه همچون او نماز می‌خواندند. و پیامبر حج می‌گزارد، و صحابه حج او را می‌دیدند و هر کاری که او می‌کرد آنان نیز می‌کردند. و این غالب حال آن حضرت بود. و بیان نمی‌کرد که فروض وضو شش یا چهار است. و فرض نمی‌کرد که ممکن است يك نفر ناپیاپی وضو بگیرد، تا حکم کند که صحیح است یا فاسد. جز در موارد اندك. و صحابه به ندرت این چیزها را از او می‌پرسیدند. از ابن عباس روایت شده که گفت: من هیچ قومی را بهتر از اصحاب پیامبر(ص) ندیدم. و آنان تا رحلت پیامبر(ص) فقط از سیزده مسأله پرسیدند که همهٔ آنها در قرآن آمده‌اند. از جمله: «یسألونك عن‌الشهر الحرام قتال فیه، قُل قتال فیه کبیر»(۳۰). «و یسألونك عن المحیض»(۳۱). ابن عباس گفت: صحابه فقط چیزی را می‌پرسیدند که به دردشان بخورد. و ابن عمر گفته: از آنچه واقع نشده نپرس. من از عمربن خطاب شنیدم که لعن می‌کرد کسی را که از آنچه واقع نشده بپرسد. و قاسم گفته: شما از چیزهایی می‌پرسید که ما نمی‌پرسیدیم و از چیزهایی کندو کاو می‌کنید که ما نمی‌کردیم. شما چیزهایی می‌پرسید که من نمی‌دانم چیست. اگر آنها را می‌دانستیم بایستی می‌پرسیدیم. و عمربن اسحاق گفته: من آن عده از صحابه را که دیدم بیشتر از آن عده‌ای است که قبل از من بوده‌اند. من هیچ قومی را، از

---

۳۰. آیهٔ ۲۱۷، سورهٔ ۲، بقره، مدنی.
۳۱. آیهٔ ۲۲۲، سوره ۲، بقره، مدنی.

لحاظ سیرت و زندگی و رفتار، ساده‌تر از آنان و سهلگیرتر از آنان ندیده‌ام. از عبادة‌بن یسر کندی، در مورد زنی که در میان قومی مرده بود و ولی نداشت، سؤال شد. او گفت: من قومی را درك کردم که این سختگیری شما را نداشتند و این مسائل شما را سؤال نمی‌کردند. این آثار را دارِمی روایت کرده است»(۳۲).

«مردم در وقایع از پیامبر(ص) استفتا می‌کردند و حضرت فتوی می‌داد. و برای قضاوت و داوری نزد آن حضرت می‌آمدند و حضرت قضاوت و داوری می‌کرد. و می‌دیدم که مردم کار خوب می‌کنند تحسین می‌کرد. و اگر می‌دید که کار بد می‌کنند ابراز نارضایتی می‌کرد. و هر فتوایی که به هنگام استفتا صادر می‌کرد یا قضاوتی که در قضیه‌ای ابراز می‌کرد یا انکاری که نسبت به فاعل منکر از خود نشان می‌داد، همه در اجتماعات صورت می‌گرفت»(۳۳).

اختلاف در رأی در عهد پیامبر(ص)

اختلافی که حتماً از اجتهاد مبتنی بر رأی پیدا می‌شود، اثری آشکار در تشریع عهد پیامبر(ص) بر جای نگذاشت. تشریع آن عهد ـ چنانکه دیدیم ـ ساده بود و برای جماعتی بود که کارهای خود را سهل و ساده می‌گرفت. و پیامبر(ص) از قوم خود دور نبود. و در موارد اختلاف، بین آنان فیصله می‌داد.

ابن حزم گوید: «صحابه در عصر پیامبر(ص) آراء خود را ابراز می‌داشتند. و این به سمع آن حضرت می‌رسید. و کسی را که خطا نکرده بود تأیید می‌کرد، و خطاکننده را به خطایش آگاه می‌ساخت»(۳۴).

«پیامبر(ص) یاران خود را از تفرقه و نزاع در دین نهی می‌کرد. زیرا از قرآن پیروی می‌کرد که در قرآن آمده: «و لوکان من عند غیرالله لوجد و افیه اختلافاً کثیراً»(۳۵). و «ان اقیموا الدین ولا تتفر قوافیه»(۳۶). و «ولا تنازعوا فتفشلوا

۳۲. شیخ احمد معروف به شاه ولی‌الله محدث دهلوی، ج ۱، ص ۱۱۲، طبع خشاب، مصر.
۳۳. منبع قبلی، ج ۱ ص ۱۱۲.
۳۴. الاحکام، ج ۶، ص ۸۴.
۳۵. آیهٔ ۸۲، سورهٔ ۴۲، نساء، مدنی.
۳۶. آیه ۱۳، سورهٔ ۴۲، شوری، مکی.

و تذهب ریحکم»(۳۷). و «ان الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعاً لست منهم فی شیء»(۳۸). و «ولا تکونوا کالذین تفرقوا و اختلفوا»(۳۹). و روایت شده که وقتی پیامبر(ص) مشاهده کرد که اصحابش در مسألهٔ «قدر» بحث می‌کنند، آنان را نهی کرد و فرمود: اقوام قبل از شما به سبب خوض در این مسأله، هلاك شدند. و فرمود: دین عجوزه‌ها را مطمح نظر قرار دهید (علیکمٍ بدین العجائز). و آن یعنی ترك نظر. و از هیچ یك از صحابه نقل نشده که اصلاً در مسائل کلامی خوض و نظر کنند. و اگر چنین چیزی بود، نقل می‌شد. همان‌گونه که نظر در مسائل فقهی از آنان نقل شده است»(۴۰).

نزاع و اختلاف - حتی در غیر مسائل کلامی - برای پیامبر(ص) سخت‌ترین چیز بود. آن حضرت هرگاه اندك اختلافی در فهم نصوص از صحابه مشاهده می‌کرد، چهرهٔ آن حضرت همچون انار سرخ می‌شد و می‌فرمود: آیا شما به چنین چیزی دستور داده شده‌اید؟»(۴۱).

ابن حزم گوید: «خداوند اختلاف در غیر آنچه در قرآن آمده مورد مذمت قرار داده و گفته است: «و ان الذین اختلفوا فی الکتاب لفی شقاق بعید»(۴۲). و «فبعث الله النبین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین‌الناس فیما اختلفو افیه و ما اختلف فیه الاّ الذین اوتوه من بعد ما جاء تهم البینات بغیاً بینهم فهدی الله الذین آمنوا لما اختلفوا فیه من الحق باذنه»(۴۳). و در قرآن، در وجوب اتفاق و نهی از اختلاف، آمده: «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله حق تقاته و لاتموتن الا و انتم مسلمون و اعتصمو ابجبل الله جمیعاً و لاتفرقوا...

---

۳۷. آیهٔ ۴۶، سورهٔ ۸، انفال، مدنی.
۳۸. آیهٔ ۱۵۹، سورهٔ ۶، انعام، مکی.
۳۹. آیهٔ ۱۰۵، سورهٔ ۳، آل‌عمران، مدنی.
۴۰. آمدی: الاحکام، ج ۴، ص ۳۰۲.
۴۱. ابن قیم جوزیه: اعلام الموقعین، ج ۱ ص ۳۱۵.
۴۲. آیه ۱۷۶، سورهٔ ۲، بقره، مدنی.
۴۳. آیه ۲۱۳، سورهٔ ۲، بقره، مدنی.

کذلك یبین الله لکم آیاته لعلکم تهتدون»(۴۴) و «ولا تکونوا کالذین تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جاءهم البینات و اولئك لهم عذاب عظیم»(۴۵). پس، این سخن صحیح است که در دین هدایتی نیست مگر به سبب بیان آیات خدا از سوی خدا، و تفرقه در دین حرام است و ناروا. و نیز خداوند فرموده: «ولا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم»(۴۶). و «ان اقیموا الدین ولاتتفر قوافیه»(۴۷). و «وان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه ولا تتبعو السبل فتفرق بکم عن سبیله ذلك و صاکم به لعلکم تتقون»(۴۸). و «ان الذین فرقوا دینهم و کانوا شیعاً لست منهم فی شیء»(۴۹). و «ولوکان من عند غیر الله لوجد و افیه اختلافاً کثیراً»(۵۰). و حدیثی است از عبداللهبن یوسف، از احمدبن فتح، از عبدالوهاببن عیسی، از احمدبن محمد، از احمدبن علی، از مسلمبن حجاج، از ابو کامل فضیلبن حسین جحدری، از حمادبن زید، از ابو عمران جونی که گفت: عبداللهبن رباح انصاری به من نوشت که عبداللهبن عمرو گفت: روزی نزد رسول خدا رفتیم. آن حضرت صدای دو نفر را شنید که دربارهٔ آیه‌ای اختلاف داشتند. آنگاه آن حضرت نزد ما آمد در حالی که اثر خشم در چهره‌اش آشکار بود، و فرمود: اقوام قبل از شما به سبب اختلافشان دربارهٔ کتاب خدا هلاك شدند. و حدیثی است از عبدالرحمنبن عبدالله از ابو اسحاق بلخی از فهری، از بخاری، از ابوالولید طبالسی، از شعبه، از عبدالملكبن میسرة، از نزالبن سَبره، از عبداللهبن مسعود که گفت: شنیدم مردی آیه‌ای را خوانده که من خلاف آن را از پیامبر(ص) شنیدم. من دست او را گرفتم و نزد پیامبر آوردم... شعبه گوید: به گمانم فرمود: «اختلاف نکنید چونکه اقوام قبل از شما اختلاف کردند و هلاك شدند. و نیز همان را محمدبن سعید... در

۴۴. آیه ۱۰۲ و ۱۰۳، سورهٔ ۳، آل عمران، مدنی.
۴۵. آیه ۱۰۵، سورهٔ ۳، آل عمران، مدنی.
۴۶. آیه ۴۶، سورهٔ ۸، انفال، مدنی.
۴۷. آیهٔ ۱۳، سورهٔ ۴۲، شوری، مکی.
۴۸. آیه ۱۵۳، سورهٔ ۶، انعام، مدنی.
۴۹. آیهٔ ۱۵۹، سورهٔ ۶، انعام، مدنی.
۵۰. آیهٔ ۸۲، سوره ۴، نساء، مدنی.

حدیث مرفوع از ابن مسعود روایت کرده است و نیز عبدالله‌بن یوسف... از ابو هریره از پیامبر روایت کرده که فرمود: هرچه برای شما بر جای گذاشتم به من واگذارید که مایهٔ هلاکت اقوام قبل از شما همانا فقط کثرت اختلاف و مسائل آنان دربارهٔ پیامبران خودشان بوده است.» و نیز مسلم از یحیی‌بن یحیی... از پیامبر که فرمود: «مادام که متفق هستید قرآن را بخوانید، و وقتی که اختلاف پیدا کردید، برخیزید»... و نیز فرمود: «خداوند از سه چیز در مورد شما رضایت دارد و از سه چیز کراهت دارد: از عبادت خدا و عدم شرك و وحدت شما راضی است، و از قیل و قال و کثرت سؤال و ضایع کردن مال کراهت دارد». برخی از آنچه ذکر کردیم کافی است. چونکه خداوند صریحاً اختلاف را شقاق و بغی شمرده و از نزاع و تفرقه در دین نهی کرده و اختلاف را مایهٔ عذاب عظیم و انقراض به حساب آورده و خبر داده که اختلاف همانا تفرق از راه خدا است و هر کس از راه خدا منحرف شود در راه شیطان می‌افتد»(۵۱).

نگاه اجمالی:

فشردهٔ سخن آن است که تشریع در عهد پیامبر(ص) بر شالوده وحی اعم از کتاب و سنت و بر اساس رأی پیامبر(ص) و اهل نظر، و اجتهاد اصحاب او استوار بوده است، بدون آنکه در تعیین معنی رأی و در تفصیل وجوه مختلف آن، تدقیق صورت گرفته باشد، و بدون نزاع و شقاق بین آنان.

«خداوند هر صحابی را موفق ساخته که مواردی از عبادت پیامبر(ص) و فتاوی و قضاوت‌های آن حضرت را مشاهده کند. پس، آن موارد را حفظ و تعقل کرده و وجه هر یك از آن موارد را به برکت توأم بودن با قرائن، دریافته است. بعضی از آن موارد را به اباحه حمل کرده و بعضی را به نسخ، به خاطر آنکه امارات و قرائن در نزد او کافی بوده است. و چیزی که در نزد صحابه عمده بوده،

---

۵۱. الاحکام فی اصول الدین، ج ۵، ص ۶۷ـ۶۵.

فقط همانا یافتن اطمینان و آرامش دل بوده، بدون توجه به طریق استدلال. همان‌گونه که می‌بینیم که اعراب مقصود سخن را در میان خود درمی‌یابند. و بدون آنکه بفهمند، با آرامش دل، تصریح و تلویح و ایماء را درمی‌یابند»[۵۲].

در نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ ملی پاریس، از کتاب «طبقات الفقها» تألیف شیخ ابو اسحاق ابراهیم فیروزآبادی شیرازی آمده: «ذکر فقهای صحابه ـ باید دانست که اکثر اصحاب پیامبر(ص) که مصاحب و ملازم آن حضرت بودند، فقیه بودند. و این بدین ترتیب بوده که طریق فقه در حق صحابه همانا خطاب خداوند، و خطاب پیامبر(ص) و آنچه از آنها تعقل می‌کردند، بوده است. خطاب خداوند همانا قرآن است که با زبان صحابه نازل شده و آنان اسباب و نزول آن و قصص موجود در آن را می‌شناختند. پس‌مسطور و مفهوم و منطوق و معقول آنها را می‌شناخته‌اند. از این رو، ابو عبیده در کتاب «المجاز» گفته: نقل نشده که احدی از صحابه در معرفت چیزی از قرآن به پیامبر(ص) رجوع کند. و خطاب پیامبر(ص) نیز به زبان صحابه بود. و آنان معنی و منطوق و فحوای آن را می‌فهمیدند. و افعال او آنهایی هستند که او به انجام رسانید، از قبیل عبادات، معاملات، سیرت‌ها، و سیاسات. و آنان همهٔ اینها را مشاهده کردند و شناختند، و به کرات اینها را مشاهده و دنبال کرده بودند. و از این رو، پیامبر(ص) فرمود: «اصحاب من همچون ستارگان هستند که به هر یك از آنان اقتدا کنید هدایت می‌یابید». و نیز هر کس در آن سخنانی که اصحاب از رسول خدا آموختند نظر کند، و در افعال آن حضرت اعم از عبادات و غیر عبادات که به وسیله اصحاب توصیف و بیان شده‌اند، تأمل کند، ناگزیر از فقه و فضل اصحاب آگاه می‌شود. اما جماعت خاص از اصحاب به فتاوی و احکام شهرت یافتند و دربارهٔ حلال و حرام سخن گفتند... الخ».

مفتی‌های صحابه در عهد پیامبر(ص)

«در زمان پیامبر(ص) از بین صحابه، کسانی که فتوی می‌دادند، عبارت

۵۲. الحجه البالغة، ج ۱ ص ۱۱۳ـ۱۱۲.

بودند از: ابوبکر، عمر، عثمان، علی، عبدالرحمن‌بن عوف، عبدالله‌بن مسعود، ابی‌بن کعب، معاذبن جبل، عماربن یاسر، حذیفه‌بن یمان، زیدبن ثابت، ابوالدرداء، ابو موسی اشعری، و سلمان فارسی»(۵۳).

ابن حزم گوید: «از بین صحابه کسانی که فتاوی بسیار از آنان نقل شده عبارتند از: عائشه، عمر، عبدالله‌بن عمر، علی، عبدالله‌بن عباس، عبدالله‌بن مسعود، و زیدبن ثابت. اینان هفت نفرند که از فتوی‌های هر یك از اینان می‌توانیم کتابی ضخیم فراهم آوریم. ابوبکر محمدبن موسی‌بن یعقوب‌بن مأمون فتوی‌های عبدالله‌بن عباس را در بیست کتاب جمع کرده است. و ابوبکر مذکور، یکی از پیشوایان اسلام در علم و حدیث است. و از بین صحابه کسانی که در حد وسط قرار دارند، یعنی فتاوی منقول از آنان نه بسیار است و نه اندك عبارتند از: ام سلمه، انس‌بن مالك-ابو سعید الخدری، ابو هریره، عثمان‌بن عفان، عبدالله‌بن عمربن العاص، عبدالله‌بن زبیر، ابو موسی اشعری، سعدبن وقاص، سلمان فارسی، جابربن عبدالله، معاذبن جبل، و ابوبکر. و اینان فقط سیزده نفر هستند. و از فتاوی هر یك از آنان جزئی بسیار کوچك می‌توانیم فراهم آوریم. و افراد زیر نیز بر اینان افزوده می‌شود: طلحه، زبیر، عبدالرحمن‌بن عوف، عمران‌بن حصین، ابوبکره، عبادة‌بن الصامت، و معاویه‌بن ابی سفیان. بقیهٔ اصحابه فتاوی اندك ابراز کرده‌اند. فقط یك مسأله یا دو مسأله یا اندکی بیشتر نقل شده است. و از فتاوی همهٔ اینان، پس از جستجو و بررسی، فقط جزئی کوچك فراهم می‌آید»(۵۴).

تشریع، بدانگونه که گفتیم، در اقامهٔ دین و سیاست جماعتی که به روزگار بداوت نزدیك بودند کافی بود. جماعتی که هنوز گام‌های نخستین خود را در راه تکوین دولت و تثبیت نظام برمی‌داشت.

شرایع عرب قبل از اسلام

پیامبر(ص) به وسیلهٔ شریعت خود قصد اصلاح اموری را داشت که در نزد

۵۳. مقریزی: خطط، طبع ملیجی، ج ۴ ص ۱۴۲.
۵۴. ابن‌حزم: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۵ ص ۹۳ـ۹۲.

مردم بود نه تکلیف آنان به چیزی که اصلاً آن را نمی‌شناسند.

دهلوی می‌گوید: «انبیا(ع) پیش از پیامبر ما، می‌افزودند و کم نمی‌کردند. و جز در موارد اندك دست به تبدیل نمی‌زدند. ابراهیم بر دین نوح چیزهایی از قبیل مناسك و اعمال فطره و ختنه، افزود. و موسی چیزهایی بر دین ابراهیم افزود. از قبیل تحریم گوشت شتر و وجوب سبت و رجم زنا و غیر ذلك. و پیامبر ما هم افزود و هم کم کرد و هم تبدیل کرد. و ناظر در دقائق شریعت، وقتی که این امور را موشکافی کند آنها را چندگونه خواهد یافت: از جمله آنکه حاملان دین یهود احبار و رهبان بودند که در آن به وجوه مختلف که قبلاً گفته‌ایم تحریف پدید آوردند. و وقتی که پیامبر ما آمد، هر چیز را به جای خود بازگردانید. پس، شریعت پیامبر ما با یهودیتی که در دست آنان بود، اختلاف پیدا کرد. و احبار و رهبان گفتند: این زیادت و نقص و تبدیل است. در صورتی که واقعاً تبدیل نیست. و از جمله آنکه پیامبر ما(ص) به نحوی مبعوث گردید که بعثت او متضمن بعثتی دیگر بود. **بعثت اول** همانا به سوی بنی اسماعیل بود. و همین است که خداوند فرموده: «هوالذی بعث فی الامیین رسولاً منهم» و «لتنذر قوماً ما انذر آباؤهم فهم غافلون». و این بعثت اقتضا می‌کند که مادهٔ شریعت او، شعائر و سنن عبادات و انواع عرفیاتی باشد که در نزد آنان وجود داشت. زیرا شرع همانا اصلاح اموری است که نزد آنان وجود داشته، نه تکلیف آنان به چیزی که اصلاً آن را نمی‌شناسند. و نظیر آن است این سخنان خداوند که فرموده: «قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون». و «لوجعلناه قرآناً اعجمیاً لقالوا لولافصلت آیاته ءاعجمی و عربی». و «و ما ارسلنا من رسول الابلسان قومه». بعثت دوم به سوی سراسر اهل زمین بود»[۵۵]. پس، عرب هنگامی که داخل اسلام می‌شدند، جز در مواردی که دین جدید تغییر داده بود، بالضروره همچنان به شریعت خود، به همان‌گونه که بود، ادامه دادند.

و مبین این معنی است گفتار مؤلفان اصول فقه، آنجا که از شریعت قبل از شریعت ما بحث می‌کنند می‌گویند: علما اختلاف دارند درباره بیامبر(ص) و

۵۵. حجةالبالغه، طبع خشاب، ج ۱ ص ۹۷.

امتش بعد از بعثت که آیا آنان متعبد به شرع قبلی بوده‌اند یا نه؟

شوکانی در کتاب «ارشادالفحول» چهار قول در این باره نقل کرده است:

اول آنکه پیامبر(ص) از شرع قبلی پیروی نمی‌کرده، بلکه از این پیروی نهی شده بود. آمدی این قول را به اشاعره و معتزله نسبت داده است.

دوم آنکه متعبد به شرع قبلی بوده جز در موارد منسوخ. این قول از اصحاب ابو حنیفه و از احمد ـ در یکی از دو روایت ـ و از اصحاب شافعی نقل شده است.

سوم توقف است. این را ابن القشیری و ابن برهان حکایت کرده‌اند.

سپس، شوکانی قولی چهارم می‌افزاید. و می‌گوید: «بعضی از علما به یك تفصیل نیکو دست زده و گفته: هرگاه شرع قبلی را از زبان پیامبر(ص) یا از زبان کسی که اسلام آورده، مانند عبدالله‌بن سلام و کعب الاحبار، بشنویم منسوخ نبوده و مخصوص قبل نیز نخواهد بود. و شرع ما خواهد بود. از کسانی که این قول را ذکر کرده‌اند، قرطبی است». و شوکانی می‌افزاید: «و بنابر قول کسانی که می‌گویند: پیامبر(ص) متعبد به شرع قبلی بوده، گزیری از این تفصیل نیست. زیرا وقوع تبدیل و تحریف در شرع قبلی حتمی است. پس، اطلاقشان، به این قید مقید می‌گردد. و من گمان نمی‌کنم که احدی این را رد کند»(۵۶).

و در کتاب «الاحکام فی اصول الاحکام» تألیف ابن حزم آمده: «و اما دربارهٔ شرایع انبیائی که قبل از پیامبر ما حضرت محمد(ص) بوده‌اند، دو قول وجود دارد: عده‌ای گفته‌اند که آنها برای ما لازم هستند مادامی که از آنها نهی نشده‌ایم. و عده‌ای دیگر گفته‌اند: آنها از ما ساقط‌اند و عمل به هیچ‌کدام از آنها جایز نیست. مگر آنکه در دین خود چیزی داشته باشیم که مطابق با برخی از آنها باشد که در این مورد از باب امتثال پیامبر خود به آن عمل می‌کنیم نه از باب پیروی از شرایع گذشته»(۵۷).

علما اختلاف دیگر دربارهٔ پیامبر(ص) قبل از بعثت او ذکر کرده‌اند که آیا

۵۶. ارشادالفحول، ص ۲۲۳.
۵۷. ج ۵، ص ۱۶۱.

او متعبد به شرعی بوده یا نه. بعضی گفته‌اند: قبل از بعثت متعبد به شریعت آدم بوده است. و بعضی گفته‌اند: به شریعت نوح. و بعضی گفته‌اند به شریعت ابراهیم. و بعضی گفته‌اند به شریعت موسی. و بعضی گفته‌اند به شریعت عیسی. و بعضی گفته‌اند: به شریعتی از شرایع متعبد بوده است که نه گفته می‌شود از امت پیامبری بوده و نه بر شرع او. و بعضی گفته‌اند: متعبد به شریعت همهٔ انبیاء گذشته بوده جز آنچه که نسخ شده و از بین رفته. و بعضی گفته‌اند: بر شریعت عقل بوده است. و بعضی قائل به توقف شده‌اند»(۵۸).

ما درصدد آن نیستیم که استدلال‌های این اقوال را و مناقضات آنها را ذکر کنیم. چون این چندان سودی ندارد.

پیامبر(ص) و شریعت عقل

آنچه که مورد نظر ما است این است که بعضی از علمایِ مسلمین بر آن هستند که پیامبر(ص) قبل از آنکه وحی به او برسد، بر شریعت عقل بوده است. و از علمای مسلمین، برخی بر آن هستند که شرایع گذشته اصلی از اصول تشریع اسلامی بوده است. و همین روشن می‌سازد که چرا تشریع‌های اندك که از عهد پیامبر نقل شده برای نیازهای امت در آن زمان کافی بوده است.

آنچه گفتیم دائر بر اینکه برخی از پیشوایان مسلمین گفته‌اند که پیامبر اکرم(ص) قبل از وحی، متعبد به شریعت عقل بوده است، اقتضا می‌کند که پیامبر(ص) پس از وحی نیز بر این شریعت باشد، مگر در مواردی که شرع جدید تغییر داده باشد. و در مواردی که تنزیل در آن موارد نازل نشده، عقل یکی از اصول تشریع او بوده است.

و وقتی که شرع قبلی در تشریع اسلامی، در جایی که در اسلام مبطل آن نیامده، معتبر باشد، این بدین معنی خواهد بود که شرایع قبلی، اصلی از اصول تشریع در صدر اسلام بوده و مادامی که در دین جدید مردود نگشته باشد، حکم به

---

۵۸. شوکانی: ارشاد الفحول، ص ۲۲۳ـ۲۲۲.

وسیله آنها اثبات می‌شود.

علمای اصول، استصحاب را به اعتبار اینکه اصلی از اصول فقه در بعضی مذاهب است، ذکر کرده‌اند.

شوکانی گوید: «استصحاب عبارت است از ابقای حال امر وجودی یا عدمی، عقلی یا شرعی. و معنی آن این است که آنچه در زمان گذشته بوده، اصل همانا بقای آن در زمان آینده است. و این از مصاحبت اخذ شده که همانا بقای آن امر است مادامی که تغییردهنده‌ای برای آن پدید نیامده باشد. بدین ترتیب که گفته می‌شود: فلان حکم در گذشته بوده و هر چیزی که در گذشته بوده و عدم آن مظنون نشده، پس بقای آن مظنون است... کاربرد عقل در احکام شرعی، مانند برائت ذمه از تکلیف تا دلیل شرعی بر تغیر آن دلالت کند. و مانند نفی نماز ششم. قاضی ابوالطیب گوید: این حجت است به اجماع کسانی که می‌گویند: حکمی قبل از شرع نیست. گوید: سوم استصحاب حکم عقلی است که عقیدهٔ معتزله است. چونکه از دیدگاه معتزله عقل در بعضی چیزها حکم می‌کند و تا دلیل سمعی آن را رد نکرده حجت است. و اهل سنت، بدون اختلاف، می‌گویند که عمل به حکم عقل جایز نیست. زیرا عقل در شرعیات حکمی ندارد. گوید: چهارم استصحاب دلیل با احتمال معارض است. یا از باب تخصیص در صورتی که دلیل «ظاهر» باشد، یا از باب نسخ در صورتی که دلیل «نص» باشد این امری است که به آن عمل می‌شود اجماعاً. و در نامگذاری این نوع اختلاف است که آیا می‌توانیم آن را به نام استصحاب بخوانیم یا نه. جمهور اصولیان آن را استصحاب می‌نامند. ولی محققان این نامگذاری را نمی‌پذیرند. از جملهٔ این محققان عبارتند از: امام الحرمین در «البرهان» و الکیا در «تعلیق» خود، و ابن سمعانی در «القواطع». زیرا ثبوت حکم از ناحیهٔ لفظ است، نه از ناحیهٔ استصحاب. گوید: پنجم حکم ثابت بالاجماع در محل نزاع است. و این به حکم شرعی بازمی‌گردد. بدین نحو که روی حکمی در حالتی اتفاق پیدا می‌شود. سپس، صفت مورد اتفاق تغییر پیدا می‌کند. و آنگاه اختلاف پیدا می‌شود. و کسی که حکم قبلی را باقی می‌داند به استصحاب حال، استدلال می‌کند. مثال آن این است که کسی که می‌گوید: نماز متیّمم که در بین نماز خود آب می‌بیند، باطل

نمی‌شود، به این دلیل است که بر صحت آن، قبل از دیدن اب، اجماع بوده، و استصحاب می‌شود و حکم قبلی ابقا می‌شود، تا دلیلی پیدا شود که دیدن آب مبطل است. و مانند قول ظاهریه دائر بر اینکه بیع‌ام ولد جایز است. زیرا اجماع منعقد است که بیع این جاریه قبل از آوردن فرزند جایز است. پس، ما بعد از آوردن فرزند نیز بر این اجماع تکیه می‌کنیم. و این نوع استصحاب محل اختلاف است. چنانکه در «القواطع» این را گفته است. و پیشوایان اصولی ما اختلاف در آن را این‌چنین فرض کرده‌اند»[۵۹].

بدین ترتیب روشن می‌شود که استصحاب در برخی صور آن، همانا اصلی از اصول تشریع است که بر اصولی که قبلاً ذکر کردیم افزوده می‌شود. و مؤید اعتبار حکم عقل و شرع قبلی، در تقریر و تثبیت احکام عملی در اسلام، است.

و بنابر آنچه ذکر کردیم، مصادر حکم در عهد پیامبر(ص) برای نیاز جماعات و افراد کافی بوده‌اند.

رأی در عهد خلفای راشدین

عهد پیامبر(ص) سپری شد. و بعد از آن، عهد خلفای راشدین از سال ۱۱ هـ (۶۳۲م) تا ۴۰ هـ (۶۶۰ م) رسید.

صحابه اتفاق دارند بر استعمال قیاس، در وقایع فاقد نص بدون آنکه احدی از آنان آن را مردود شمارد. ابن حزم که خود منکر رأی است می‌گوید: «به ثبوت رسیده که صحابه نه بر سبیل الزام و نه به عنوان اینکه حق است، فتوی صادر نکرده‌اند. بلکه به عنوان اینکه یك ظن بوده که به خاطر آن از خداوند طلب آمرزش (استغفار) می‌کرده‌اند. و یا بر سبیل صلح میان متخاصم‌ها بوده است»[۶۰]. نیز ابن حزم در الاحکام می‌گوید: «قول به رأی و استحسان و اختیار، از سوی صحابه، بسیار زیاد رخ داده است. ولیکن به هیچ وجه این‌طور نبوده که برای

---

۵۹. شوکانی: ارشادالفحول الی تحقیق الحق من علم‌الاصول، ص ۲۲۲ـ۲۲۰.
۶۰. الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۶، ص ۵۴.

یکی از آنان پیش آمده باشد که رأی خودش را دین خودش قرار دهد که موجب حکم شود. و فقط با توجه به اینکه خودشان تصریح می‌کردند که این رأی به خاطرشان خطور کرده و به ظن ایشان چنین است، و بر سبیل صلح بین متخاصم‌ها و امثال اینها، اظهار رأی می‌کردند»[۶۱].

همین که ابن حزم ظاهری اعتراف کرده که رأی، به طور بسیار زیاد، از صحابه سر زده، برای ما کافی است. هرچند که او در تأویل وقوع آن راه عجیبی پیش گرفته است.

عهد ابوبکر

«از جملهٔ موارد رأی در عهد ابوبکر، این است که صحابه، در گرفتن زکات از بنی حنیفه و جنگ با آنان بر سر زکات، به اجتهاد ابوبکر رجوع کردند. و ابوبکر را، در این مورد، با پیامبر(ص) مقایسه کردند، به حسب این وجه شبه که پیامبر(ص) نیز زکات را برای فقرا و ارباب مصارف اخذ می‌کرد. و از آن جمله است سخن ابوبکر در پاسخ پرسشی که دربارهٔ «کلاله» از او کردند: ابوبکر گفت: من دربارهٔ کلاله رأی خودم را می‌گویم: اگر رأی من درست بود، پس، از خداوند است. و اگر خطا بود، پس، از خودم و از شیطان است: کلاله عبارت است از غیر والدوولد. و از آن جمله است این حکم ابوبکر که مادرِ مادر را در ارث دخالت داد نه مادر پدر را. آنگاه یکی از انصار به او گفت: تو زنی را در ارث مرد متوفی شرکت می‌دهی که اگر آن زن مرده بود آن مرد از او ارث نمی‌برد. و زنی را از ارث مردی محروم کردی که اگر آن زن مرده بود آن مرد همهٔ ارثیهٔ آن زن را به ارث می‌برد. آنگاه ابوبکر برگشت و آن دو را در سدس شریك ساخت. و از آن جمله است حکم ابوبکر از روی رأی در یکسانی در عطا. تا آنکه عمر به او گفت: چگونه کسی را که دیار و اموال خود را رها کرده و به سوی رسول خدا هجرت کرده با کسی که به زور داخل اسلام شده یکسان قرار می‌دهی. ابوبکر

---

۶۱. ج ۷، ص ۱۱۹ـ۱۱۸.

گفت: برای خدا اسلام آورده‌اند و اجرهایشان با خداست. و دنیا فقط به اندازهٔ رفع نیاز کافی است. و چون نوبت به عمر رسید، بین آنان فرق گذاشت. و از آن جمله است قیاس ابوبکر تعیین امام را از طریق وصیت به تعیین آن از راه بیعت بستن. تا جایی که خلافت را برای عمر وصیت کرد. و صحابه با او موافقت کردند»[۶۲].

«و از آن جمله است کار صحابه در مقدم داشتن ابوبکر برای خلافت که گفتند: پیامبر(ص) او را برای دین ما رضایت داشت و موافقت کرد، حالا آیا برای دنیای ما رضایت و موافقت ندارد. پس، صحابه امامت کبری را به امامت نماز قیاس کردند. همچنین است اتفاق صحابه بر کتابت مصحف و جمع کردن قرآن در آن. و همچنین است اتفاق صحابه بر یکپارچه ساختن مردم بر مصحف واحد و ترتیب واحد و حرف واحد»[۶۳].

و از آن جمله است ـ چنانکه در «الطرق الحکمیه»[۶۴] آمده ـ این کار ابوبکر که لوطیه را سوزانید و قبل از آخرت سوزش آتش را به آنان چشانید... چه آنکه خالدبن ولید به ابوبکر نوشت که در بعضی از مناطق عرب مرد را همانند زن به عقد نکاح درمی‌آورند. و ابوبکر با اصحاب پیامبر(ص) به مشورت پرداخت. و حضرت علی‌بن ابی‌طالب در میان آنان بود، و در حالیکه در سخن گفتن شدیدتر از سایرین بود، گفت: این گناه را فقط یك امت از میان امت‌ها مرتکب شد، و می‌دانید که خداوند با آنان چه کرد. به نظر من آنان را با آتش بسوزانید. آنگاه ابوبکر به خالد نوشت که آنان را بسوزاند. و خالد آنان را سوزانید.

عهد عمر

از جملهٔ موارد رأی در عهد عمر روایتی است دائر بر اینکه عمر به ابو

۶۲. آمدی: الاحکام.
۶۳. ابن‌قیم: اعلام الموقعین، ج ۱ ص ۲۵۳.
۶۴. ابن‌قیم: الطرق الحکمیه، ص ۱۵.

موسی اشعری نوشت: اشباه و امثال را بشناس. و سپس امور را به حسب رأی خودت قیاس کن... و در نامهٔ عمر به شریح آمده: هرگاه چیزی را در قرآن یافتی، بر طبق قرآن قضاوت کن و به غیر آن توجه نکن. و اگر موردی پیش آمد که در قرآن نبود، مطابق سنت پیامبر(ص) قضاوت کن. و اگر موردی پیش آمد که نه در قرآن بود و نه در سنت پیامبر(ص) بر طبق اجماع مردم قضاوت کن. و اگر موردی پیش آمد که نه در قرآن بود و نه در سنت پیامبر(ص) واحدی قبل از تو در آن باره چیزی نگفته بود، اگر خواستی با رأی خود اجتهاد کن و کار را جلو بینداز. و اگر خواستی به تأخیر بینداز. به نظر من تأخیر انداختن همانا برای تو خیر است. این راسفیان نوری از شیبانی از شعبی از شریح نقل کرده که عمر به شریح چنین نوشت»(۶۵).

و از آن جمله است موردی که به عمر گفته شد: سَمُرَة خمر را از تجار یهود به صورت یکدهم می‌گیرد و به صورت سرکه درمی‌آورد و می‌فروشد. عمر گفت: خدا سمره را بکشد! مگر نمی‌داند پیامبر(ص) فرمود: خدا یهود را لعنت کند، خداوند پیه‌ها را بر آنان حرام کرد اما آنان آنها را گداختند و فروختند و بهای آنها را خوردند. عمر خمر را به پیه قیاس کرد و بر اساس این قیاس، تحریم آنها را همانا تحریم بهای آنها دانست.

و از آن جمله است که عمر ابوبکرة را تازیانه زد. چونکه تعداد شاهدان به حد نصاب نرسیده بود. و هرچند که ابوبکرة شاهد بود نه قاذف و مفتری، با این حال، عمرشاهد را به قاذف قیاس کرد.

و از آن جمله است که عمر دکان خمرفروشی را با هرچه در آن بود سوزانید. و قریه‌ای را که خمر در آن فروخته می‌شد سوزانید. و قصر سعدبن ابی‌وقاص را سوزانید. چونکه او خود را در قصرش از مردم عادی دور ساخته بود. عمر، محمدبن مسلمه را مأمور ساخت و گفت: برو به طرف سعد در کوفه و قصر او را بسوزان، و بدون آنکه کار دیگری از تو سر بزند، نزد من بازگرد. محمد به کوفه رفت.واز یك نفرازافراد عادی مردم عراق (نبطی) هیزم خرید و شرط کرد که

---

۶۵. ابن‌قیم: اعلام الموقعین ج ۱ ص ۷۰.

به قصر سعد حمل کند. وقتی که به قصر سعد رسید هیزم را در قصر انداخت و به آن آتش زد. سعد بیرون آمد و گفت: این چه کاری است؟ گفت: تصمیم خلیفه است. و او قصر را رها کرد تا بسوزد. و سپس به طرف مدینه عازم شد. و سعد به او نفقه پیشنهاد کرد. اما او نپذیرفت. و هنگامی که نزد عمر آمد، عمر گفت: چرا نفقه را نپذیرفتی؟ گفت: بمن گفتی کاری دیگر از تو سر نزد تا به نزد من بازگردی.

و عمر، سر نصربن حجاج را تراشید و او را از مدینه تبعید کرد. چونکه زنان دربارهٔ او غزلسرایی می‌کردند. و وقتی که صبیع‌بن عسیل تمیمی از عمر چیزی پرسید که به او مربوط نبود، عمر بر سر او زد. و از عمال او تاوان گرفت. بدین سبب که چون با استفاده از مقام خود آنها را به دست آورده بودند و با اموال خاص خودشان مخلوط کرده بودند، از این رو، نصف اموال آنان را گرفت: و اموال آنان را بین مسلمین و خود آنان به دو قسم تقسیم کرد.

عمر، صحابه را ملزم ساخت که کمتر از پیامبر(ص) حدیث نقل کنند. چونکه با پرداختن به حدیث از قرآن باز می‌مانند. و این سیاست و تدبیری بود از سوی عمر. همچنین است سایر سیاست‌ها و تدبیرهای او برای امت.

ابن تیمیه گوید: و از جمله موارد رأی در عهد عمر آن است که عمر کسی را که در یك کلمه زن خود را سه‌طلاقه می‌کند، ملزم به حکم سه طلاق ساخت و او می‌دانست که آن یك طلاق است. ولیکن چون مردم، زیاد به این کار دست

---

۶۶. داروردی از محمدبن عمر و از ابوسلمه نقل می‌کند که به ابوهریره گفتم آیا در زمان عمر به همین نحو به حدیث می‌پرداختی؟ گفت: اگر در زمان عمر، این‌طور که الآن حدیث نقل می‌کنم به نقل حدیث می‌پرداختم حتماً او مرا می‌زد. از معن‌بن عیسی از مالك از عبدالله‌بن ادریس از شعبة از سعیدبن ابراهیم از پدرش روایت کرده که عمر سه نفر را زندانی کرد: ابن مسعود، ابو درداء، و ابو مسعود انصاری. و گفت: شما از پیامبر(ص) حدیث بسیار نقل می‌کنید. از ابن علیه از رجاءبن ابی‌سلمه نقل است که به من گفتند معاویه می‌گفت: بر شما باد حدیث عهد عمر. زیرا او مردم را در نقل حدیث از پیامبر(ص) ترسانیده بود ـ «تاریخ تشریع اسلامی» تألیف محمد خضری ص ۱۰۰ـ۹۹».

۶۷. ابن‌قیم: الطرق الحکمیه، ص ۱۸ـ۱۵.

می‌زدند، عمر مصلحت دید که آنان را با ملزم ساختن به آن، مجازات کند. و از آن جمله است منع عمر از فروختن ام‌ولدها. و این رأی او بود که بـه مصلحت امت می‌دانست. وگرنه، در حیات پیامبر(ص) و در دورهٔ خلافت ابوبکر، آنها فروخته می‌شدند. به همین سبب حضرت علی‌بن ابی‌طالب تصمیم به فروش آنها گرفت. و گفت: عدم فروش، رأیی بود که خود او و عمر به آن توافق کرده بودند. و قاضی او عبیدةالسلمانی گفت: یا امیرالمؤمنین رأی تو و رأی عمر، بر روی هم، محبوبتر است برای ما از رأی تو به تنهایی. حضرت علی گفت: به آنچه که قضاوت می‌کنید قضاوت کنید. چونکه من اختلاف را نمی‌پسندم. و اگر او نصی از پیامبر(ص) در تحریم آنها داشت، آن را به رأی خود و عمر نسبت نمی‌داد، و نمی‌گفت که رأی من این است که فروخته شوند(۶۷).

عهد عثمان:

از جملهٔ آراء آن است که در واقعه‌ای عثمان به عمر گفت: اگر از رأی خودت پیروی کنی، رأی تو استوارتر است. و اگر از رأی قبل از خودت پیروی کنی رأی نیکویی است. و اگر دلیل قاطع بر یکی از این دو رأی داشته باشی، بر صواب دانستن هر دو رأی، نارواست.

و عثمان چون قرائت واحد را به مصلحت امت دید، مردم را به یك قرائت از بین هفت قرائت زمان پیامبر(ص) کشانید. و چون صحابه اختلاف در قرآن را به زیان امت دیدند، و اتحاد مردم را در یك قرائت، سالمتر و دور از اختلاف تشخیص دادند، این کار را کردند، و مردم را از قرائت‌های دیگر منع کردند(۶۸).

عهد علی(ع):

از جملهٔ آراء آن است که حضرت علی در حد شارب خمر گفت: وقتی که

۶۸. همان منبع قبلی ص ۱۹ـ۱۸.

بخورد مست می‌شود، و وقتی که مست می‌شود به هذیان می‌افتد، و وقتی که هذیان بگوید، افترا می‌بندد. پس، دربارهٔ شارب خمر، حد مفتری جاری سازید. در این مورد حد شارب خمر با حد قاذف مقایسه شده است.

و از آن جمله است که عمر در کشتن قاتل مقتولی که هفت نفر در قتل او شرکت داشتند در شك و تردید بود. حضرت علی به او گفت: اگر چند نفر در سرقتی شرکت کنند آیا دست آنها را قطع می‌کنی؟ گفت: بلی. گفت: اینجا هم همین‌طور. و این مقایسهٔ قتل با سرقت است.

و از آن جمله است سوزانده شدن زنادقه و رافضه به وسیلهٔ حضرت علی. در حالی که او سنت پیامبر(ص) را در قتل کافر می‌دانست. ولیکن چون این امر را عظیم تشخیص داد، عقوبت آن را بزرگترین عقوبت قرار داد تا مردم از این قبیل کارها دست بردارند. و لذا حضرت علی فرمود:

لمارئیت الامر امراً منکراً　　اَجَّجتُ ناری و دعوت قنبراً

(چون امر را منکر دیدم آتش برافروختم و قنبر را فرا خواندم).

و قنبر، غلام آن حضرت بود(۶۹).

و از آن جمله است که وقتی عمر کسی را به سراغ زنی فرستاد و آن زن از ترس دچار سقط جنین شد، حضرت علی فرمود: اما گناه آن امیدوارم که از تو برداشته شود. و بنا به رأی من، تو باید دیه بپردازی. عمر به او گفت: مصمم هستم که تا دیه را بر بنی عدی، یعنی قوم عمر، تعیین نکرده‌ای از اینجا نروی. ولی عثمان و عبدالرحمن‌بن عوف عمر را در حکم تأدیب‌کننده به حساب آوردند و گفتند تو تأدیب‌کننده بوده‌ای و چیزی بر تو نیست... این واقعه را ابن عبدالبر بدین نحو روایت کرده است: «زنی بود که شوهرش در سفر بود، و عمر شنید که در نزد او به نقل حدیث پرداخته می‌شود. کسی را نزد او فرستاد تا او را نصحیت کند و تذکر دهد و او را بترساند تا شاید از کارش دست بردارد. اما در نتیجهٔ این کار، آن زن درد زایمان گرفت و بچه‌ای به دنیا آورد و آن بچه صدایی کرد و مرد. عمر در این‌باره با اصحابش به مشاوره پرداخت. آنان گفتند: به خدا سوگند که

۶۹. منبع قبلی، ص ۱۹.

چیزی بر گردن تو نیست. و تو جز خیر قصدی نداشتی. و حضرت علی حاضر بود. عمر گفت: یا اباحسن رأی تو چیست؟ علی گفت: اینان اظهار رأی کردند. اگر منتهای رأی اینان همین بود، پس، به آنچه بایستی قضاوت کنند، قضاوت کرده‌اند. و اگر خواسته باشند به تو تقرب جویند و جانب تو را گرفته‌اند، پس، تو را فریب داده‌اند. اما در مورد گناه این کار، امیدوارم که خداوند بار گناه را از تو بردارد به حسب نیت تو و آنچه از تو می‌داند. و اما در مورد آن بچه، به خدا سوگند که تو باید غرامت بدهی. عمر گفت: به خدا سوگند تو در مورد من راست گفتی، تو را سوگند می‌دهم که بی‌درنگ غرامت را بر فرزندان پدرت تعیین کن. منظور عمر از فرزندان پدرت همانا فرزندان عدی‌بن کعب یعنی قبیلهٔ عمر بود»(۷۰).

«و از آن جمله است اختلاف صحابه در مورد اینکه مرد به همسرش بگوید: تو بر من حرام هستی. تا آنکه ابوبکر و عمر گفتند: این همانا سوگند (یمین) است. و حضرت علی و زید گفتند: این همانا سه‌طلاقه کردن است. و ابن مسعود گفت: این همانا یك طلاق است. و ابن عباس گفت: این همانا ظهار(۷۱) است»(۷۲).

بروز اختلاف به سبب رأی در احکام

در این عصر اختلاف به سبب رأی در مسائل احکام بروز کرد. شاطبی در «الاعتصام» گوید: «پیامبر(ص) به یکپارچگی و هدایت ما بسیار اهمیت می‌داد.

۷۰. ابن عبدالبر: مختصر جامع بیان‌العلم، ص ۱۴۷ـ۱۴۶.

۷۱. ظهار در لغت مصدر «ظاهر الرجل» یعنی به همسرش گفت: انت علیّ کظهرامی، یعنی تو بر من حرامی همچون ظَهر مادرم. و چون ظهر و پشت همانا ستون بطن است، از این رو، ظهر کنایه از بطن است. و ظهار در جاهلیت طلاق بوده. اما در شرع، ظهار عبارت است از اینکه مسلم عاقل، زوجهٔ خود را یا جزء شایع از او را، مثلاً ثلث یا ربع او را، یا با یك تعبیری کل او را، به چیزی که نظر به آن حرام است از زنی که حرام ابدی است، ولو از راه رضاع یا سبب، تشبیه کند. و حکم ظهار حرمت و طی و دواعی آن تا وجوب کفاره است ـ کشاف اصطلاحات الفنون.

۷۲. ابن‌حزم: الاحکام، ج ۴، ص ۵۶ـ۵۲.

حتی در حدیثی از ابن‌عباس وارد شده که وقتی پیامبر(ص) در حال احتضار بود، و عده‌ای از جمله عمربن خطاب حاضر بودند، پیامبر فرمود: «بیاورید تا نامه‌ای برای شما بنویسم که هرگز بعد از نوشتن این نامه گمراه نخواهید شد» عمر گفت: درد بر پیامبر غلبه کرده و شما قرآن دارید و کتاب خدا ما را بس است. و اهل آن بیت اختلاف کردند و مخاصمت پیش آمد. برخی گفتند: بیاورید تا پیامبر(ص) نامه‌ای بنویسد که بعد از آن گمراه نشوید. و برخی همان سخن عمر را می‌گفتند. و چون هیاهو و اختلاف در نزد پیامبر(ص) زیاد شد، پیامبر فرمود: «از نزد من بروید». و ابن‌عباس می‌گفت: تمام مصیبت همانا، اختلاف و هیاهویی بود که نگذاشت پیامبر(ص) برای مردم نامه را بنویسد، آن وحیی بود که خداوند به او وحی کرده بود. اگر آن را برای مردم نوشته بود اصلاً بعد از آن گمراه نمی‌شد. پس امت از مقتضای این سخن الهی که «ولایزالون مختلفین»(۷۳) خارج می‌شدند و در تحت «اِلامن رحم ربك»(۷۴) داخل می‌شدند. و خدا همان را می‌کند که در علم سابق خود است که همچون سایر امم این امت نیز اختلاف پیدا کردند»(۷۵).

در شرح مواقف تألیف سید شریف آمده است: «آمدی گوید: مسلمین در هنگام وفات پیامبر(ص) بر عقیدهٔ واحد و طریقت واحد بودند. جز کسانی که در باطن نفاق داشتند و در ظاهر وفاق. سپس، اختلاف در بین آنان پدید آمد. نخست در امور اجتهادی که نه موجب ایمان می‌شوند و نه موجب کفر. و منظورشان از آن امور اجتهادی همانا اقامهٔ مراسم دین و ادامه مناهج و راه‌های راست شرع بود. و این، مانند اختلاف آنان دربارهٔ سخن پیامبر(ص) به هنگام مرض موت آن حضرت که فرمود: کاغذی بیاورید تا نامه‌ای برای شما بنویسم که پس از من گمراه نشوید. تا آنکه عمر گفت: درد بر پیامبر غلبه کرده، و کتاب خدا ما را بس است. و هیاهو زیاد شد. تا آنکه پیامبر فرمود: از نزد من بروید، که تنازع در نزد من نارواست. و مانند اختلافشان، بعد از آن، در تخلف، از سپاه اسامه: که گروهی گفتند: باید از سخن پیامبر(ص) پیروی کنیم که فرمود: سپاه اسامه را

۷۳. آیهٔ ۱۲۰، سورهٔ ۱۱، هودمکی.

۷۴. همان آیهٔ قبلی.

۷۵. ج ۳، ص ۱۲.۱۳.

مجهز سازید خدا لعنت کند کسی را که از سپاه اسامه تخلف کند. و گروهی گفتند: ما از سپاه اسامه تخلف می‌کنیم و منتظر می‌مانیم تا ببینیم بیماری پیامبر(ص) به کجا می‌انجامد. و مانند اختلافشان دربارهٔ مرگ پیامبر(ص). حتی عمر گفت: هر کس بگوید محمد(ص) مرده من او را با شمشیر خواهم زد. پیامبر(ص) به آسمان رفت همان‌گونه که عیسی‌بن مریم رفت. و ابوبکر گفت: هر کس محمد را می‌پرستید، محمد مرد، و هر کس خدای محمد را می‌پرستد او هرگز نمی‌میرد و این آیه را خواند: و ما محمد الارسول‌الله قدخلت من قبله الرسل اَفَاِنْ مٰاتَ او قتل انقلبتم علی اعقابکم... تا آخر آیه. بعد مردم به سخن ابوبکر توجه کردند. و عمر گفت: گوئیا جز اکنون این آیه را نشنیده بودم. و مانند اختلافشان، بعد از آن، در جای دفن پیامبر(ص) که آیا مکه باشد یا مدینه یا قدس. تا آنکه این سخن پیامبر(ص) را شنیدند که «انبیاء هر جا مردند همانجا مدفون می‌شوند». و مانند اختلافشان در امامت و ثبوت ارث از پیامبر ـ چنانکه گذشت. و مانند اختلافشان دربارهٔ جنگ با کسانی که زکات نمی‌دادند. تا آنکه عمر گفت: چگونه با اینان بجنگیم در حالیکه پیامبر گفت: من مأمورم که با مردم بجنگم تا بگویند لا اله الا الله و وقتی که آن را گفتند جان و مالشان مصون است. آنگاه ابوبکر به او گفت: مگر پیامبر نگفته «اِلاّ بِحَقّها» (مگر به حسب حق آن). و از جملهٔ حق آن اقامهٔ نماز و دادن زکات است. و اگر اینان آن زکات شتر و گوسفند را که به پیامبر می‌دادند به من ندهند، بر سر همین امر، با آنان جنگ خواهیم کرد. بعد، اختلافشان در منصوب شدن عمر به خلافت به توسط ابوبکر پیش آمد. و بعد از آن اختلافشان در امر شوری پیش آمد که منجر به روی کار آمدن عثمان شد. سپس اختلافشان در قتل عثمان و در خلافت حضرت علی و معاویه و در جریان جنگ جمل و صفین بروز کرد. و بعد در بعضی احکام فرعی اختلاف پیدا کردند مانند اختلافشان در کلاله، میراث جد با اخوه، دیهٔ انگشتان، و دیه‌های دندانها. و اختلاف به‌تدریج یکی پس از دیگری پیش می‌آمد تا آخر روزگار صحابه»(۷۹).

ابن حزم در «الاحکام» داستان صحیفه و نامه‌ای را که اولین اختلاف مبتنی

---

۷۶. طبع استانبول ۱۲۸۶، ص ۲۲۰ـ۲۱۹.

بر رأی در اسلام بود ذکر می‌کند و می‌گوید: «از ابن عباس روایت شد که گفت: چون درد پیامبر(ص) شدید شد، فرمود: بیاورید تا نامه‌ای برای شما بنویسم که پس از من گمراه نشوید. عمر گفت: درد بر پیامبر غلبه کرده، ما کتاب خدا را داریم و کتاب خدا ما را بس است. پس اختلاف پیدا کردند و هیاهو زیاد شد. پیامبر(ص) فرمود: از نزد من دور شوید تنازع در نزد من نارواست. ابن‌عباس بیرون آمد در حالی که می‌گفت: تمام‌مصیبت همین است که مانع نوشتن پیامبر(ص) شدند.

«عبدالله‌بن ربیع از ابن عباس همین روایت را نقل می‌کند. و در آن آمده است که گروهی درباره پیامبر(ص) می‌گفتند: او ـ نعوذبالله ـ هذیان گوید. مؤلف [ابن حزم] گوید: این لغزش عالم است مردم را از قدیم از آن برحذر داشته‌اند. و در علم سابق خدا بوده که بین ما اختلاف باشد، و گروهی گمراه شوند و گروهی به هدایت خدا هدایت یابند. و از این رو بوده که عمر و موافقانش آن سخن را گفتند که سبب محروم شدن از خیر نامه‌ای شد که اگر می‌نوشت گمراه نمی‌شدیم...»(۷۷).

اسباب اختلاف:

ابن حزم به اسباب اختلاف پدید آمده در این داستان مذکور و سایر اختلاف‌هایی که در عهد صحابه بروز کرد، چنین اشاره می‌کند: «گاهی می‌بینی که یك نفر حدیث را حفظ کرده اما یادش نیست و برخلاف آن فتوی می‌دهد. و گاهی این در مورد آیات قرآن پیش می‌آید. مثلاً عمر در منبر دستور داد که از عددی که او گفت چیزی در مهر زنان نیفزایند. و زنی این آیه را به یاد او آورد که «وآتیتم احداهن قنطاراً» و عمر حرف خود را پس گرفت و گفت: ای عمر همه از تو فقیه‌تر هستند! و گفت: زنی درست گفت و امیرالمؤمنین خطا کرد. و نیز عمر دستور داد که زنی که زاییده بود در ماه ششم سنگسار شود. و حضرت علی این

۷۷. ابن حزم: الاحکام، ج ۷، ص ۱۲۴ـ۱۲۲.

آیه را به یاد او آورد که «و حمله و فصاله ثلاثون شهراً» با این آیه که «والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین». و عمر از دستور سنگسار شدن او عدول کرد. و عمر می‌خواست به عیینةبن حصن حمله‌ور شود، چونکه او به عمر گفت: ای عمر! نه بخشش فراوان به ما می‌کنی و نه از روی عدالت حکم می‌کنی. ولی حربن قیس‌بن حصن‌بن حذیفه این آیه را برای عمر خواند که «و اعرض عن الجاهلین» و به عمر گفت: این عینیه ـ از جاهلان است. و عمر از حمله به او خودداری کرد. و روز رحلت پیامبر(ص) عمر گفت: به خدا سوگند که پیامبر(ص) نمرده و نخواهد مرد، ما همه قبل از او خواهیم مرد ـ یا سخنی به این مضمون ـ تا آنکه این آیه برای عمر خوانده شد که «انك میت و انهم میتون». آنگاه شمشیر از دست عمر افتاد و خود به خاك افتاد. و گفت: گوئیا به خدا هرگز این آیه را نخوانده بودم. وقتی که این غفلت در مورد قرآن امکان‌پذیر باشد، در حدیث بیشتر امکان دارد. پس حدیث گاهی فراموش می‌شود. و گاهی فراموش نمی‌شود؛ ولیکن در آن دست به تأویل زده می‌شود. مثلاً گمان می‌شود تخصیص خورده یا مورد نسخ واقع شده یا معنایی احتمال داده می‌شود»[۷۸]. و نیز ابن‌حزم بدان اختلاف چنین اشاره می‌کند: «به خدای بزرگ سوگند، هرگز دو نفر یا بیشتر در چیزی از دین اختلاف پیدا نکردند مگر در منصوص مبیّن در قرآن و سنت که یکی گفته: به آن عمل نمی‌شود. و دیگری گفته: آن به خلاف ظاهرش حمل می‌شود. و دیگری گفته: آن تخصیص خورده است. و کسی دیگر گفته: آن منسوخ است. و دیگری گفته: آن قابل تأویل است... پس، بنابراین، و بنابر فراموش شدن نص، بوده است که اختلاف‌کنندگان در مورد خلافت ابوبکر اختلاف کردند»[۷۹].

ابن حزم با این سخن خود می‌خواهد از اینکه اختلاف بین صحابه به سبب رأی بوده است، فرار کند. اسباب اختلافی که او برشمرده صحیح است. ولیکن تکیه بر رأی بوده که سبب اختلاف گشته، حتی در این موردی که او ذکر کرده است سبب اختلاف چیزی غیر از رأی نبوده است. و شاطبی در کتاب

۷۸. همان منبع قبلی، ج ۷، ص ۱۲۵.
۷۹. همان منبع قبلی، ج ۷ ص ۱۲۷ـ۱۲۶.

«اعتصام»(۸۰) تصریح کرده که خداوند به حکمت خود حکم کرده که فروع این دین قابل انظار و جولانگاه ظنون است. و قلمرو اجتهاد و قلمروهای ظنون، عادتاً مختلف‌اند. و ما یقین داریم که اختلاف در مسائل اجتهاد از باب محض رحمت از کسانی رخ داده که اجتهاد برای آنان حاصل شده یعنی صحابه و پیروان راستین آنان. و آنان بودند که باب اجتهاد را و جواز اختلاف در آن را برای مردم گشودند.»

تفاوت اختلاف در عهدهای خلفای راشدین

وقوع اختلاف در عهدهای خلفای راشدین به طور یکسان نبوده است.

ابن‌قیم جوزیه در کتاب «اعلام الموقعین» می‌گوید: «در دوران خلافت ابوبکر اختلاف پایدار در یکی از احکام دین پیش نیامد. و در دوران خلافت عمر، صحابه اندکی در معدودی مسائل اختلاف پیدا کردند. و یکدیگر را در اجتهادشان، بدون مذمت و طعنه زدن، پذیرا بودند. و اندك بودن اختلاف(۸۱) در عهد عمر، به حزم و حریت و حسن سیاست و اعتماد او به شوری، باز می‌گردد»(۸۲).

و چون خلافت به عثمان رسید، در مسائلی اندك، اختلاف پیدا کردند که این اختلاف همراه با بحث و ملامت یکدیگر بود. مثلاً حضرت علی، عثمان را در امر متعه(۸۳) و غیر آن ملامت کرد. و عمار یاسر و عایشه، در برخی مسائل تقسیم اموال و ولایات، او را ملامت کردند.

---

۸۰. ج ۳، ص ۸ و ۱۰ و ۱۱.

۸۱. در مختصر جامع بیان‌العلم تألیف ابن عبدالبر آمده است که عمر در اختلافش با حضرت علی و زید گفت: این رأی من است و رأی مشترك است و رأی من ناقض رأی آنها نیست. و موارد بیشمار دیگر ـ ص ۱۲۸. و در الاحکام ابن حزم ج ۴، ص ۱۱ـ۱۰ در جلوگیری عمر از اختلاف بحث شده است.

۸۲. ج.۱ ص ۱۵.

۸۳. در کشاف اصطلاحات الفنون آمده که متعه دو بار در ایام خیبر و ایام فتح مکه مباح بود و سپس منسوخ گردید... و در کتاب نیل‌الاوطار تألیف شوکانی ج ۴، ص ۱۹۰ بر جواز متعه تکیه شده. و در منتقی‌الاخبار تألیف ابن تیمیه آمده که حکم جواز متعه منسوخ نشده است ـ ج ۴، ص ۱۹۰.

وقتی خلافت به علی(ع) رسید، اختلاف به شمشیر کشیده شد.

دهلوی در این‌باره می‌گوید: «اکابر فتوی عبارتند از عمر، علی(ع) ابن مسعود، و ابن‌عباس. اما عمر چون با صحابه به مشاوره و مناظره می‌پرداخت تا ابهام رفع شود و اطمینان حاصل شود. از این رو، قضاوت‌ها و فتوی‌های او در مشارق زمین و مغارب آن پذیرفته می‌شد. و این سخن ابراهیم [نخعی] است: وقتی عمر وفات یافت نه‌دهم علم رفت. و ابن‌مسعود گفت: وقتی عمر راهی را می‌رفت برای ما آسان می‌آمد... و ابن مسعود در کوفه بود. و فقط اهل ناحیهٔ خود او فتاوی او را می‌پذیرفتند. و ابن‌عباس بعد از عصر اولین به اجتهاد پرداخت. و در بسیاری احکام با آنان مخالفت کرد. و اصحابش که از اهل مکه بودند از او پیروی کردند. ولی در فتوی‌های منحصر به خودش، جمهور اهل اسلام از او پیروی نکردند. اما غیر از این چهار نفر مذکور، به استنباط می‌پرداختند، اما رکن و شرط را از آداب و سنن تمیز نمی‌دادند، و به هنگام تعارض اخبار و ناسازگاری دلائل، جز در موارد اندك، از خود سخنی نداشتند. مانند ابن‌عمر، عایشه، و زیدبن ثابت» (۸۴).

اصول احکام شرعی در این عهد:

در این عهد، اصول احکام شرعی چهار امر گردید: کتاب، سنت(۸۵)، رأی یا

---

۸۴. دهلوی: حجةالله البالغة ج ۱ ص ۱۰۵.

۸۵. روایت سنن در این دوره اندك بود. زیرا خلفا سختگیری و احتیاط به خرج می‌دادند. خضری گوید: «این احادیث دلالت دارند که پیشوایان و زمام‌داران اسلام در این دوره به تقلیل روایت وامی‌داشتند که مبادا دروغ و خطا از پیامبر(ص) انتشار یابد. از این رو، احتیاط می‌کردند. ابوبکر و عمر فقط احادیثی را می‌پذیرفتند که دو نفر از پیامبر(ص) شنیده باشند. حتی ابوبکر از مغیرةبن شعبه در روایتش کسی را که مؤید او باشد طلب کرد. و عمر از مغیره و ابوموسی، تأییدکننده خواست. و به موثق بودن آنها و مقام بلندشان اعتنا نکردند. حضرت علی راوی را سوگند می‌داد. و هرگاه مطمئن می‌شدند به مقتضای احادیث عمل می‌کردند و مخالفت نمی‌کردند. و این کار آنان موجب تقلیل روایت در این دوره گردید. و در حادثه‌ای که به ذکر حدیث کشیده می‌شد، فقط به حدیثی که دو شاهد داشت، اکتفا می‌شد ـ تاریخ‌التشریع الاسلامی، ص ۱۰۳.

قیاس، و اجماع یعنی آنچه که جماعت مسلمین بر آن است از قبیل حلال دانستن امری یا تحریم چیزی.

اجماع

شافعی گوید: «هر کس همان را بگوید که جماعت مسلمین می‌گوید: با جماعت همراه گشته است. و هر کس با آنچه جماعت مسلمین می‌گوید مخالفت ورزد، با جماعت آنان مخالفت کرده است. در صورتی که همراهی با جماعت مسلمین یك دستور دینی است. و غفلت فقط در تفرقه است. اما جماعت، هرگز از معنی کتاب خدا و سنت و قیاس ـ ان‌شاءالله ـ غفلت نمی‌کند»(۸۶).

این معنایی که مورد اتفاق اختلاف‌کنندگان در بیان معنی اجماع است [محل نزاع] خالی از غموض نیست. سپس، در توضیح آن اختلاف پیدا کرده‌اند.

ابن‌حزم گوید: «آنگاه ما و اکثر مخالفان ما اتفاق پیدا کردیم در اینکه اجماع علمای اهل اسلام حجت و حق قطعی در دین خدا است. سپس، اختلاف پیدا کردیم: گروهی گفتند: اجماع چیزی است غیر از قرآن و غیر از سنت، بلکه اجتماع علمای مسلمین در مورد حکمی است که نصی در آن نیست، و فقط به حسب رأی آنان است و یا به حسب این است که آنان غیر منصوص را به منصوص قیاس می‌کنند. و ما می‌گوییم: سخن این گروه درست نیست. و اصلاً امکان ندارد که اجماع علمای امت بر غیر نصی از قرآن و سنتی از رسول(ص) انعقاد بیابد...»(۸۷).

ابن‌حزم می‌گوید: «و گروهی گفتند: اجماع همانا اجماع صحابه است و بس. و اما اجماع کسانی که بعد او صحابه‌اند، اجماع نیست. و گروهی گفتند: اجماع اهل هر عصر، یك اجماع صحیح است. سپس، این گروه اخیر اختلاف کردند: گروهی از اینان گفتند: وقتی که اجماع هر عصر را صحیح بدانیم، پس

۸۶. رسالهٔ شافعی در اصول فقه، طبع حسینی، ص ۶۵.
۸۷. الاحکام، ج ۲، ص ۱۲۹ـ۱۲۸.

احدی نمی‌تواند با آن مخالفت کند، نه از خود اهل آن عصر و نه احدی از اهل عصرهای بعد، چونکه آن اجماعی است صحیح. و گروهی دیگر از اینان گفتند: باید آن عصر را در نظر داشته باشیم: اگر اهل آن عصر همگی منقرض شدند و احدی از خود آنان با اجماعشان مخالفت نکرد، پس آن اجماع منعقد شده و احدی نباید با آن مخالفت کند. ولی اگر یکی از اهل آن عصر از آن اجماع رجوع کرد، این رجوع برای او جایز است و با این رجوع آن اجماع از بین می‌رود. و گروهی گفتند: هرگاه اهل یك عصر در مسأله‌ای اختلاف داشته باشند، اختلاف تحقق یافته و در آن مسأله ابداً اجماع انعقاد پیدا نمی‌کند. و گروهی گفتند: هرگاه اهل یك عصر در مسأله‌ای اختلاف پیدا کنند. سپس اهل عصر بعد از آنان بر یکی از اقوال اهل عصر قبلی اجماع کنند. این اجماع صحیح است، و احدی، تا ابد، نمی‌تواند با آن اجماع مخالفت کند. و گروهی گفتند: هرگاه اهل یك عصر روی ده قول مثلاً یا کمتر یا بیشتر اختلاف کنند. این اختلافی است در محدودهٔ چند قول معین مورد اختلاف. و اجماعی است صحیح بر ترك قولی که در بین اقوال آنان نیست. پس کسی نمی‌تواند از همهٔ آن اقـوال خارج شود. و می‌تواند به اقتضای اجتهادش یکی از آنها را اختیار کند. و گروهی گفتند: هر جا اختلافی دیده نشود، آن یك اجماع صحیح است و مخالفت با آن جایز نیست. و گروهی گفته‌اند: این اجماع نیست. و گروهی گفته‌اند: وقتی که جمهور مردم روی قولی اتفاق داشته باشند، و یکی از علما مخالف آنان باشد، به این یك قول نباید توجه شود: و قول جمهور خود اجماعی است صحیح. این سخن از محمدبن جریر طبری است. و گروهی گفتند: این اجماع نیست. و گروهی گفتند: قول جمهور و اکثر اجماع است. هرچند که کسانی که کمتر از آنان هستند مخالف باشند. و گروهی گفته‌اند: این اجماع نیست. و گروهی گفته‌اند: فقط اجماع اهل مدینه، اجماع است. و این قول از مالکی‌ها است. و آنگاه اینان اختلاف کردند: ابن بکیر از بین مالکی‌ها، و گروهی هم‌آوا با او، گفتند که این اعم از آن است که از روی رأی باشد، یا قیاس، یا نقل. و محمدبن صالح ابهری، از بین مالکی‌ها، و گروهی همراه با او، گفتند: این فقط در صورتی است که فقط نقل باشد. و گروهی گفتند: اجماع اهل کوفه، اجماع است. و این سخن از برخی حنفی‌ها

است. و گروهی گفتند: وقتی که یك قول از یك صحابی یا بیشتر باشد و مخالفتی از صحابه با آن دیده نشود، آن اجماع است. هرچند که بعد از صحابه با آن مخالفت شده باشد. و این سخن از برخی شافعی‌ها و جمهور حنفی‌ها و مالکی‌ها است. و بعضی از شافعی‌ها گفته‌اند: این در صورتی اجماع است که آن قول در بین صحابه مشهور باشد و دیده نشده باشد که احدی از صحابه با آن مخالفت کرده باشد. ولی اگر آن مشهور و منتشر نباشد، اجماع نیست و مخالفت با آن جایز است»(۸۸).

اجماع طوری از اطوار رأی است:

همهٔ این معانی مختلف اجماع، فقط زمانی با این تفاصیل مطرح شدند که علوم تدوین شدند و پایه‌های آنها نظام یافتند. لیکن این معانی مختلف مذکور، حکایت از این دارندَ که اجماع در پیدایش خود یك معنایی مبهم بوده که قابل حمل بر همهٔ این معانی بوده است. همچنانکه خود رأی مبهم ، نامُقَسَّم و نامعین بوده است. و اجماع در بدو امر، چیزی جز طوری از اطوار رأی، و مظهری از مظاهر تنظیم رأی، و تنظیم تشریع و حکومت مردمی به وسیلهٔ رأی، نبوده است. و این در دولتی بوده که شروع کرده بود از مرحلهٔ بداوت،به شکلی از اشکال حکومت مردمی سامان یافته، برسد.

نقشی که عمر در این باب ایفا کرد:

طبیعی است که نقش ایفایی عمر در این باب بزرگ باشد. زیرا او بود که نخستین پایه‌های تنظیم کار دولتی را در حکومت اسلامی برنهاد. چونکه ابوبکر در اندك مدت حکومت خود فقط توانست فتنه‌ها را بخواباند و یمامه و برخی نواحی عراق و شام را فتح کند. و چیزی که از امور تنظیم دولتی از ابوبکر می‌شناسیم

---

۸۸. الاحکام، ج ۴ ص ۱۴۵_۱۴۴.

این است که او نخستین کسی بود که حاجب و مأموران انتظامی تعیین کرد. اما عمر فتوحات بسیاری به انجام رسانید. و در دولت او آن‌قدر اموال فراوان و انبوه گرد آمد که او بیت‌المال و دیوان به وجود آورد. و برای مردم در حد کفایت آنان مقرری تعیین کرد. و برای سپاهیان حقوقی مقرر داشت. چنانکه در «تاریخ الخمیس»(۸۹) دیده می‌شود.

در همان کتاب تاریخ‌الخمیس آمده است: «او نخستین کسی بود که تاریخ را به حسب سال هجرت، در سال ۱۷ هـ تعیین کرد. و او نخستین کسی بود که مردم را بر گرد امامی در قیام به اعمال رمضان جمع کرد. و اولین کس بود که مقام [مقام ابراهیم] را از جایش به عقب کشید. چونکه اول به بیت چسبیده بود. و گفته شده که اولین کسی که مقام را به عقب کشید خود پیامبر(ص) بود. و عمر نخستین کسی بود که با خود، دِرّه (وسیله برای زدن) برای تأدیب و تعزیر مردم حمل می‌کرد. او فتح‌ها کرد. و خراج تعیین کرد. و شهرها ساخت. و قضات را بر مسند قضاوت نشانید. و دیوان‌ها پدید آورد. و مقرری تعیین کرد»(۹۰).

در کتاب «الادارة الاسلامیه فی عزالعرب» تألیف استاد محمد کرد علی‌بك، چاپ سال ۱۹۳۹ م می‌گوید: «از جمله چیزهایی که عمر به آن اهتمام ورزید این بود که اوضاعی جدید، بر حسب اقتضای حالت گسترش فتوح پدید آورد: او اولین کسی بود که دِره (وسیله برای زدن) حمل کرد. و اولین کسی بود که طبق الگوی دیوان‌های ایران و روم به‌وجود آورد. عقیل‌بن ابی‌طالب و مَخْرَمة‌بن نَوْفل و جُبَیْربن مُعطِم که از عقلای قریش و به‌نسب‌ها و ایام گذشتهٔ مردم آگاهی داشتند، دیوانها را تدوین کردند. و دیوان یعنی: دفتر یا مجموعهٔ صحیفه‌ها، و کتابی که اهل سپاه و گیرندگان مقرری، در آن، ثبت می‌شوند. و دیوان را بدین‌گونه تعریف کرده‌اند: جایی است برای نگهداری امور مربوط به حقوق زمامداری و سلطه، اعم از اعمال، اموال، و عوامل انسانی آنها از قبیل سپاهیان و سایر کارکنان. و بعد از مدتی، به جمیع دفاتر دولتی و به جایی که کارکنان این دفاتر و پرونده‌ها و

۸۹. شیخ حسین‌بن محمدبن حسن دیار بکری: تاریخ‌الخمیس، ج ۲ ص ۲۴۰.
۹۰. همان منبع قبلی ج ۲ ص ۲۴۱.

صورت‌های ثبت (طومارها) در آنجا می‌نشستند، اطلاق گردید. و به ثبوت رسیده که او زندان داشته است. و او حطیئه را برای اینکه هجو گفته بود زندانی کرد. و صبیع را که از «الذاریات» و «المرسلات» و «النازعات» و امثال اینها پرسیده بود زندانی کرد. و بارها او را زد. و او را به عراق تبعید کرد. و نوشت که احدی با او مجالست نکند... تا اینکه عامل عمر به وی نوشت که صبیع دیگر واقعاً توبه کرد. و آنگاه عمر اجازه داد که مردم با او معاشرت کنند. کارهای عمر همگی جدی بود. اجازه نداد که در غیر اوقات نماز احدی در مسجد بنشیند. و در مسجد محوطه‌ای به نام بطیحا درست کرد و گفت: هر کس می‌خواهد حرف بزند یا شعر بخواند یا صدایش را بلند کند، باید به آن محوطه برود. و مسجد در زمان او فقط برای نماز و قضاوت بود. و خلفا برای قضاوت خصومات در مسجد می‌نشستند. و چون فتوحات زیاد شد و غیر عرب و اهل بادیه‌ها اسلام آوردند و کودکان زیاد شدند، عمر دستور داد که مکتب‌خانه‌هایی بسازند. و مردانی را برای تعلیم و تأدیب کودکان، منصوب کرد.

«عمر نخستین دیوان را در اسلام برای خراج و اموال در دمشق و بصره و کوفه، به همان‌گونه که قبلاً در آن مناطق بوده به وجود آورد. و گفته شده که اولین دیوانی که در اسلام پدید آمد دیوان انشاء بود. و دیوان‌های شام به رومی نوشته می‌شد. و دیوان‌های عراق به فارسی نوشته می‌شد و دیوان‌های مصر به قبطی نوشته می‌شد. و این دیوان‌ها به وسیلهٔ نصاری و مجوس اداره می‌شد نه به وسیلهٔ مسلمین. و علت تدوین دیوان‌ها این بود که عامل عمر در بحرین، روزی، پانصدهزار درهم برای عمر آورد. عمر دید که مال بسیار عظیمی است. و نگهبان‌هایی در مسجد بر آن گماشت. آنگاه یك نفر که از وضع ایران و شام اطلاع داشت پیشنهاد کرد که دیوان‌هایی تدوین شود و نامها در آن نوشته شود. و سهم تك‌تك افراد یادداشت شود. عمر ارزاق را ماهانه کرد. و تابوتی ـ یعنی صندوقی ـ برای اسناد و معاهدات خود تعیین کرد. و رزمندگان اسلام را در لشگرهایی سامان داد. و لشگری به فلسطین، و لشگری به جزیره، و لشگری به موصل و قِنَّسرین گسیل داشت. و هر لشگر در شام و عراق از مبارزان مسلمین تشکیل می‌شد که مقرری‌های خود را از شهری که وارد آن می‌شدند دریافت

می‌داشتند. و بدین ترتیب، سپاهیگری مخصوص خود مسلمین گردید. و مردم، حتی زنان و کودکان، هرچه را که داشتند، در خدمت جهاد قرار می‌دادند. و همهٔ لشگر در میدان جنگ نبود. بلکه قسمتی از آن در شهرها آماده می‌ماند تا به محض فرمان وارد میدان شوند. و غالباً در بیرون حجاز، در بیت‌المال‌ها ذخیره‌هایی بود که به هنگام پیش‌آمد مورد بهره‌گیری قرار می‌گرفت. و همهٔ غنائم خاص حکومت، به حجاز حمل نمی‌شد، بلکه قسمتی از آن در شام، عراق، و مصر، در بیت‌المال‌ها ذخیره می‌شد. و بخش عظیمی از درآمد دولت در مواردی که اشاره کردیم صرف می‌شد.

«عمر اولین کسی بود که لقب امیرالمؤمنین به خود گرفت. و اولین کسی بود که قضات را به قضاوت واداشت. و نخستین کسی بود که تاریخ هجری را به وجود آورد. و سال شانزدهم را بر حسب مبدأ قرار دادن هجرت پیامبر(ص) از مکه به مدینه، مورخ ساخت. او اولین کسی بود که نامه‌ها را مورخ ساخت و آنها را با گل مهر می‌کرد. یعقوبی گفته: عمر به زیدبن ثابت دستور داد که منازل مردم را به نام آنان بنویسد. و دستور داد که برای آنان قباله‌های کاغذی بنویسد و پایین آنها را مهر کند. پس او اولین کسی بود که قباله نوشت و پایین قباله‌ها را مهر کرد. و نام مسلمین را به نام انبیا تغییر داد. او اوّلین کسی بود که شهرها بنا کرد. دو شهر کوفه و بصره را ساخت. و هنگامی که قضایای معضل برای عمر پیش می‌آمد، به عبدالله‌بن عباس می‌گفت: قضایا و مشکلاتی برای ما پیش آمده که اینها و امثال اینها به عهده توست. سپس سخن او را می‌پذیرفت. و احدی را برای این کار، جز عبدالله‌بن عباس، دعوت نمی‌کرد. او در مسائل عامه، در مسجد نظر مردم را جویا می‌شد. آنگاه رأی خود و رأی آنان را به شورایش که از کبار صحابه تشکیل می‌شد عرضه می‌کرد. و رأی آن شوری را به اجرا می‌گذاشت. پس کارهای او ثمرهٔ آراء صائب بود. از این رو، در ادارهٔ امور، لغزشهای او کمتر از دیگران بود. زیرا او نظرخواهی می‌کرد و طبق آراء اهل رأی عمل می‌کرد. وقتی که او عبدالله‌بن مسعود را به عنوان وزیر و معلم همراه با عماربن یاسر امیر و والی عراق، به اهل عراق نوشت: «من عبدالله‌بن مسعود را سرپرست بیت‌المال شما قرار دادم و ترجیح دادم که او را برای شما برگزینم نه

برای خودم». و به بعضی اقطار عاملی برای نماز و جنگ می‌فرستاد که نام او را «امیر» می‌خواند. و عاملی برای قضاوت و بیت‌المال با نام معلم و وزیر گسیل می‌داشت. چنانکه در مورد عراق چنین کرد. یا آنکه یك نفر را هم عامل نماز و هم عامل خراج قرار می‌داد. مانند عامل مصر. و تقسیم قلمرو عامل و وظیفهٔ آن در شام با یمن متفاوت بود. عامل بحرین همانند عامل یمامه نبود. گاهی مردمانی را برای مسّاحی زمین می‌فرستاد. و عده‌ای را برای تعیین میزان خراج فرستاد. و برخی را برای سرشماری فرستاد. به دو عامل خود دستور داد که مساحیِ عراق را به انجام برسانند، و بر سواد عراق خراج تعیین کنند. و گفت: من می‌ترسم خراجی را که به این سرزمین تحمیل می‌کنید خارج از توان آن باشد. اگر خداوند مرا سالم نگهدارد کاری می‌کنم که بیوه‌های عراق، پس از من، اصلاً به مردی نیازمند نباشند. و گفت خدایا تو را بر امراء شهرها شاهد می‌گیرم. چونکه من آنان را فقط برای این فرستاده‌ام که دین‌شان و سنت پیامبرشان را به آنان بیاموزند، و بین آنان عدالت برقرار کنند، و فیئی آنان را بین خود آنان تقسیم کنند. و مشکلات امور آنان را به من ارجاع دهند. و عمر به هر عامل به حسب نیاز، و سرزمین تحت امر او، هزینه می‌داد»(۹۱).

تفسیر ظهور اجماع:

ظهور اجماع در این عصر، بدین‌گونه تفسیر می‌شود که پیشوایان بعد از پیامبر(ص) در احکام مشورت می‌کردند. شاطبی در «اعتصام» می‌گوید: «پیشوایان بعد از پیامبر با امنای اهل علم، در امور مباح، مشورت می‌کردند تا سهل‌ترین پیشنهاد را برگزینند. اگر در کتاب و سنت می‌یافتند، از آن تجاوز نمی‌کردند. و در این کار، پیامبر(ص) را سرمشق قرار می‌دادند... و قراء مشاوران عمر بودند. خواه پیر باشند، یا جوان. و او از کتاب خدا پا را فراتر نمی‌گذاشت»(۹۲).

---

۹۱. محمد کرد علی‌بك: الادارة الاسلامية فی عزالعرب، چاپ ۱۹۳۴ م، ص ۴۷ـ۴۴.
۹۲. ج ۳، ص ۲۸۷ـ۲۷۷.

در کتاب «مختصر جامع بیان‌العلم و فضله» آمده «از یوسف‌بن یعقوب‌بن ماجشون نقل است که ابن شهاب در پاسخ پرسش ما به ما گفت: خودتان را به سبب جوان بودن خود تحقیر نکنید که عمر به هنگام مواجهه با دشواری، جوانان را فرا می‌خواند و با آنان مشورت می‌کرد و از حدت عقول آنان سود می‌جست» (۹۳).

از مسیب‌بن رافع روایت است که هرگاه قضاوتی پیش می‌آمد که در کتاب و سنت نبود امرای نخبه فرا خوانده می‌شدند و نظرخواهی می‌شد. و اهل علم جمع می‌شدند. و رأی آنان بر هرچه قرار می‌گرفت حق بود» (۹۴).

ابوبکر و عمر وقتی در مسأله‌ای درمی‌ماندند از مردم می‌پرسیدند.

و در کتاب اعلام الموقعین آمده است: «... از میمون‌بن مهران نقل است هرگاه قضاوتی برای ابوبکر پیش می‌آمد، به قرآن نظر می‌کرد. اگر در قرآن می‌یافت، طبق آن قضاوت می‌کرد. و اگر در کتاب نمی‌یافت، به سنت نظر می‌کرد. اگر در سنت می‌یافت به حسب آن قضاوت می‌کرد. و اگر درمانده می‌شد، از مردم می‌پرسید: آیا کسی از قضاوت پیامبر(ص) در این مورد، خبر دارد؟ گاهی مردم به او می‌گفتند که پیامبر(ص) چنین و چنان قضاوت کرد. و اگر در سنت نمی‌یافت، سران مردم را جمع می‌کرد و نظرخواهی می‌کرد. وقتی که رأی مردم بر چیزی قرار می‌گرفت، طبق آن قضاوت می‌کرد. و عمر نیز این کار را می‌کرد. هرگاه در کتاب و سنت نمی‌یافت، می‌پرسید: آیا ابوبکر در این مورد قضاوتی کرده است؟ اگر ابوبکر قضاوتی کرده بود به آن عمل می‌کرد. وگرنه، مردم را جمع می‌کرد و به مشاوره می‌پرداخت و وقتی که رأی مردم بر چیزی قرار می‌گرفت طبق آن قضاوت می‌کرد» (۹۵).

در همان کتاب آمده است: «عبدالله‌بن مسعود گفت: اگر برای یکی از شما قضاوتی پیش آمد، باید طبق قرآن قضاوت کند، و اگر در قرآن نبود طبق قضاوت

---

۹۳. ص ۴۲.
۹۴. ص ۱۹۰.
۹۵. ج ۱ ص ۷۱ـ۷۰.

پیامبرش قضاوت کند. و اگر امری پیش آمد که در قرآن نبود، و پیامبرش در آن‌باره قضاوتی نکرده بود، باید طبق قضاوت صالحان قضاوت کند. و اگر امری پیش آمد که نه در قرآن بود و نه پیامبرش در آن مورد قضاوتی کرده بود و نه صالحان، پس باید به اجتهاد بپردازد و رأی خود را ملاك عمل قرار دهد. و اگر نیك اجتهاد نکرد باید ایستادگی کند و شرم نکند»(۹۶).

استاد احمد امین‌بك در کتاب «فجرالاسلام» گوید: «در عصر اول گرایشی برای تنظیم این رأی از طریق مشاوره پدید آمد. بغوی از میمون‌بن مهران نقل می‌کند که وقتی که در مخاصمات به ابوبکر رجوع می‌شد، به قرآن نظر می‌کرد، اگر در قرآن چیزی می‌یافت که بین متخاصم‌ها قضاوت کند، طبق آن قضاوت می‌کرد. و اگر در قرآن نمی‌یافت و از پیامبر(ص) سنتی در آن مورد خبر داشت، طبق آن عمل می‌کرد. و اگر درمانده می‌شد بیرون می‌آمد و از مسلمین می‌پرسید که برای من چنین موردی پیش آمده آیا شما می‌دانید که پیامبر در این مورد قضاوتی کرده باشد؟ گاهی مردم جمع می‌شدند و قضاوتی از پیامبر(ص) در آن مورد نقل می‌کردند... و اگر نمی‌توانست سنتی در آن مورد پیدا کند، سران و برگزیدگان مردم را جمع می‌کرد و مشورت می‌کرد. آنگاه اگر رأی آنان بر چیزی قرار می‌گرفت، طبق آن قضاوت می‌کرد. و عمر همین کار را می‌کرد. و اگر در کتاب و سنت نمی‌یافت، جویای قضاوت ابوبکر در آن مورد می‌شد. و اگر ابوبکر در آن مورد قضاوتی کرده بود، طبق آن قضاوت می‌کرد. وگرنه سران مردم را جمع می‌کرد و اگر آنان بر امری اجماع می‌کردند، طبق آن قضاوت می‌کرد»(۹۷).

علمای صحابه، در آن روزگار، اندك بودند. و همین‌ها بودند که در اجماع معتبر بودند ـ چنانکه اندکی پیش گفتیم ـ و اتفاق بین آراء اینان و شناختن اینکه روی حکمی از احکام متفق‌القول هستند، دشوار نبود.

رأی در عهد بنی‌امیه:

۹۶. ص ۷۲.

۹۷. احمد امین: فجرالاسلام، طبع اول، ص ۲۸۸ـ۲۸۷.

بعد از آن عصر، نوبت به عصر بنی‌امیه، از سال ۴۰ هـ (۶۶۰ م) تا سال ۱۳۲ (۷۴۹ م) رسید.

«در این عصر، سرزمین اسلام گسترش یافت. و امت‌هایی غیر عرب داخل قلمرو اسلام شدند. و مرکز خلافت به دمشق شام منتقل شد. و قراء و علمای صحابه در بلاد متفرق شدند. هر کدام پیشوای ناحیه‌ای از نواحی شد. وقایع زیاد شدند. و مسائل گوناگون پیش آمدند. و دربارهٔ آنها استفتا شد. و هر یك از قراء و علمای صحابه بر حسب آنچه حفظ کرده یا استنباط کرده بود، به استفتاها پاسخ گفت. و اگر در آنچه حفظ کرده یا استنباط کرده بود چیزی برای پاسخ‌گویی نمی‌یافت، به رأی خود اجتهاد می‌کرد... در این زمان بود که انواع اختلاف بین قراء و علمای صحابه رخ داد»(۹۸).

و عهد صحابه در این عصر پایان یافت. ابن قتیبه در کتاب «معارف» گوید: و اقدی گفت: آخرین نفر از صحابه که در کوفه وفات یافت عبدالله‌بن ابی اَوْفیٰ در سال ۸۶ هـ بود. و آخرین صحابی که در مدینه وفات یافت سهل‌بن سعد ساعدی در سال ۹۱ هـ بود، و گفته شده که او صد ساله بود. و آخرین صحابی که در بصره وفات کرد انس‌بن مالك در سال ۹۱ هـ بود، و گفته شده: در سال ۹۳ هـ بود. و آخرین صحابی که در شام وفات کرد عبدالله‌بن بسر در سال ۸۸ هـ بود. و از کسانی که عمر طولانی داشت و اثلة‌بن اسقع بود که در شام در سال ۸۵ هـ، در ۹۸ سالگی وفات یافت. او از بنی لیث‌بن کنانه بود. ابوالطفیل ـ یعنی ابوالطفیل عامربن واثلة پیامبر(ص) را دیده بود. و از میان کسانی که پیامبر را دیده بودند، ابوالطفیل بعد از همه‌شان از دنیا رفت. او بعد سال صدم هجری وفات یافت»(۹۹).

بعد از صحابه نوبت به تابعین رسید که علم صحابه را به ارث بردند. و هر طبقه‌ای از تابعین فقط از صحابی که نزد آنان بوده، تفقه کردند. و از فتاوی آن صحابی تجاوز نمی‌کِردند، مگر در مواردی اندك که از صحابی سایر نواحی به

۹۸. دهلوی: حجة‌الله البالغه: ص ۱۱۳.
۹۹. ص ۱۱۶.

آنان رسیده بود. مثلاً اهل مدینه بیشتر از فتاوی عبداللهبن عمروبن عاص پیروی می‌کردند»[۱۰۰].

در کتاب «اِعلام الموقعین» آمده: «اکابر تابعین، در دین، فتوی می‌دادند، و مردم از آنان استفتا می‌کردند. و اکابر صحابه حاضر بودند و آن کار را برای تابعین تجویز می‌کردند»[۱۰۱].

وقتی که عهد صحابه پایان گرفت، و تابعین به دنبال آنان آمدند، امر فتاوی و علم به احکام، جز در موارد اندك، به موالی انتقال یافت.

در همان کتاب «اعلام الموقعین» آمده: «عبدالرحمن‌بن زیدبن اسلم گوید: وقتی که عبداللهها، یعنی عبداللهبن عباس و عبداللهبن زبیر، و عبداللهبن عمروبن عاص، وفات یافتند، فقه در جمیع سرزمین‌ها به موالی انتقال یافت. چه آنکه فقیه اهل مکه عطاءبن رباح، و فقیه اهل یمن طاووس، و فقیه اهل یمامه یحیی‌بن کثیر، و فقیه اهل کوفه ابراهیم، و فقیه اهل بصره حسن، و فقیه اهل شام مکحول، و فقیه اهل خراسان عطاء خراسانی بود. جز مدینه که خداوند آن را به قرشی اختصاص داد. چه آنکه فقیه اهل مدینه سعیدبن مسیب بود»[۱۰۲].

تنوع وجوه اختلاف در این عصر و سبب‌های آنها:

در این عصر وجوه اختلاف بین مفتی‌ها متنوع گردید و راه‌های آن متعدد گردید. ابومحمد عبداللهبن محمدبن سید بَطَلْیَوْسی اندلسی متوفای ۵۲۱ هـ (۱۱۲۷ م) کتابی تألیف کرده به نام «الانصاف فی التَنْبیه علی‌الاسباب التی اوجبت الاختلاف بین‌المسلمین فی آرائهم»[۱۰۳]. و در آن به خاستگاه‌های اختلاف بین علما که به مذاهب و آراء متباین انجامید اشاره می‌کند. و یادآور می‌شود که اختلاف برای اهل مدینه از هشت وجه روی آورد:

۱۰۰. مقریزی: خطط، ج ۴ ص ۱۴۳ـ۱۴۲.

۱۰۱. ابن قیم: اعلام الموقعین، ج ۱ ص ۲۸.

۱۰۲. ابن‌قیم: اعلام الموقعین، ج ۱ ص ۲۵.

۱۰۳. چاپ مطبعة الموسوعات، مصر، ۱۳۱۹ هـ.

۱. اختلاف ناشی از جهت اشتراك الفاظ و قابلیت الفاظ برای تأویلات بسیار. و این امر خود بر سه قسم است: قسم اول اشتراك که در موضوع لفظ مفرد است. بدین نحو که یك لفظ برای معانی مختلف متضاد یا غیر متضاد وضع شده باشد. از این‌گونه است سخن پیامبر(ص) که فرمود: قصُّو الشوارب و اعفوا‌اللّحی». گروهی گفته‌اند: معنای آن «انبوه کنید و زیاد کنید» است. و دیگران گفته‌اند: به معنی «کوتاه کنید و کم کنید» است. و برای هر دو قول در لغت شاهد وجود دارد. این از اشتراك در معانی متضاد است. و اما اشتراك در معانی مختلف غیر متضاد، بسیار است. از این جمله است: قول خدا: «انما جزاء الذین یحاربون الله و رسوله ویسعون فی‌الارض فساداً ان یُقَتَّلوا اویُصَلَّبوا او تقطع ایدیهم و ارجلُهم من خِلاف اویُنْفَوْامن الارض». گروهی گفته‌اند: کلمه «او» در اینجا برای تخییر است. و گفته‌اند: سلطان در این عقوبات مخیر است. هر کدام را بخواهد دربارهٔ راه زن به اجرا درمی‌آورد. و این قول حسن بصری و عطاء است و مالك آن را برگزیده است. و دیگران گفته‌اند: کلمهٔ «او» در اینجا برای تفصیل و تعیین است: هر کس بجنگد و بکشد و مال ببرد، مصلوب می‌گردد. و کسی که بکشد و مال نبرد، کشته می‌شود. و کسی که مال ببرد و نکشد، دستش قطع می‌شود. و این قول ابی مِجْلَزْ لاحق بن حُمیْد تابعی و حجاج‌بن ارطاة نخعی کوفی است. و ابوحنیفه و شافعی این قول را برگزیده‌اند. و در نفی از ارض (یُنْفَوامن الارض) اختلاف پیش آمده که آیا معنی آن چیست؟ حجازیان گفته‌اند: یعنی تبعید از جایی به جایی. عراقیان گفته‌اند: یعنی زندانی و حبس می‌شود. و عرب نفی را به معنی زندان به کار می‌برد.

قسم دوم اشتراکی است ناشی از اختلاف احوال کلمه نه از لفظ. مانند قول خداوند: «ولایُضارّ کاتب ولا شهید». گروهی گفته‌اند: مضارت کاتب آن است که چیزی که به او املا نشده بنویسد. و مضارت شهید آن است که برخلاف شهادت خود شهادت دهد. و دیگران گفته‌اند: مضارت آن دو، عبارت است از اینکه آن دو از کارشان بازداشته شوند و زمانی به کتابت و شهادت مکلف شوند که این بر آن دو دشوار است. و این اختلاف از اینجا ناشی شده که «لایضارّ» محتمل است که به فتح راء باشد و محتمل است که به کسر راء نیز باشد. این دو

قرائت به نحو اظهار تضعیف با فتح و با کسر روایت شده‌اند. ابن مسعود به فتح و ابن عمر به کسر قرائت کرده‌اند. همین‌طور است قول خداوند: «لاتُضارّ والدة بولدها ولا مولود بولده».

قسم سوم اشتراك ناشی از ترکیب کلام و بنای بعضی الفاظ بر بعضی دیگر است: نوعی از این قسم آن است که بر معانی مختلف متضاد دلالت دارد. و نوعی از این قسم آن است که بر معانی مختلف غیر متضاد دلالت دارد. از جملهٔ نوع اول قول خداوند است که می‌فرماید: «و مایتلی علیکم فی یتامی النساء اللاتی لاتؤتونهن ماکتب لهن و ترغبون ان تنکحوهن». گروهی گفته‌اند: معنای آن این است که شما برای مال آنها به نکاح آنها رغبت نشان می‌دهید. و دیگران گفته‌اند: منظور این است که شما از نکاح آنها به سبب بدریختی آنها و اندك بودن مال آنها روی‌گردان هستید. و از جملهٔ نوع اول سخن حضرت علی است که فرمود: ایهاالناس! اتزعمون انی قتلت عثمان؟ الا و ان الله قتله و انامعه. منظور حضرت علی آن است که خدا عثمان را به‌قتل رسانید و به‌زودی مرا هم با او به قتل خواهد رسانید. یعنی «انا» به «هأ» «قتله» عطف شده است. و ضمیر «ها» در «معه» به عثمان برمی‌گردد. و خوارج آن را چنین تأویل کرده‌اند که «انا» به ضمیر فاعل در «قتله» عطف شده یا به موضع منصوب به وسیله اَنْ عطف شده. چنانکه گفته می‌شود: ان زیداً قائم و عمرو، که عمرو مرفوع است. چونکه به موضع زید عطف شده است. و ضمیر «معه» را به خدا برگردانده‌اند. و با این کلام آن حضرت را ملزم ساخته‌اند که در قتل عثمان شرکت کرده است. و از جملهٔ نوع دوم که دال بر معانی مختلف غیر متضاد است این سخن خداوند است: «و ماقتلوه یقیناً». چه آنکه گروهی ضمیر قتلوه را به مسیح برگردانده‌اند. و گروهی آن را به علم مذکور در قول خدا: «و مالهم به من علم الا اتباع الظن» برگردانده‌اند. و آن را از این سخن عرب قرار داده‌اند: قتلت الشیء علماً. و از جملهٔ نوع دوم قول خدا است که فرموده: «یا ایهاالذین آمنوا کتب علیکم الصیام کماکتب علی‌الذین من قبلکم لعلکم تتقون». در این تشبیه اختلاف است که در چه چیزی تشبیه صورت گرفته؟ گروهی بر آن شده‌اند که تشبیه در عدد روزها است. به دلیل این روایت که نصاری به حکم انجیل سی روز روزهٔ مفروض

داشتند. و ملوك آنان، از باب تطوع و بدون آنکه مفروض باشد، آن را تا پنجاه روز رساندند. دیگران گفته‌اند: تشبیه در خود فرض شدن روزه صورت گرفته، نه در عدد روزها. بَطْلَیَوْسی گوید: همین قول صحیح است. هرچند که هر دو قول در زبان عرب جائزاند. چه آنکه وقتی می‌گویی: اعطیت زیداً کما اعطیت عمراً، محتمل است که منظور تو تساوی دو عطیه باشد، و محتمل است که منظور تو تساوی دو اعطا باشد، هرچند که به یکی از آن دو چیزی اعطا کنی که غیر از آن چیزی باشد که به دیگری اعطا کرده‌ای.

۲. اختلاف ناشی از جهت حقیقت و مجاز. گروهی آن را اثبات کرده‌اند. در کتاب «الانصاف» آمده است: کلام ما در آن بر اساس مذهب کسانی است که آن را اثبات کرده‌اند. چونکه این مذهب صحیح است ولا غیر. و مجاز بر سه قسم است: یك قسم در موضوع لفظ است. قسم دوم در احوال مختلف لفظ از قبیل اعراب و غیر آن. و قسم سوم در ترکیب و بنای بعضی الفاظ بر بعضی دیگر. مثال قسم اول «سلسله» است. چه آنکه عرب آن را هم به نحو حقیقت [در معنی موضوع له] به کار می‌برد. و هم به نحو مجاز در معنی اجبار و اکراه به کار می‌برد. مانند این سخن پیامبر(ص) که فرمود: عجبت لقوم یقادون الی الجنة بالسلاسل» که به معنی منع از چیزی و بازداشتن از آن است. چنانکه ابی خراش شاعر مخضری تابعی گوید:

فلیس کعهـد الـدار یا امٌمالك ولـکن احاطَـتْ بالرقـاب السلال

منظور شاعر از سلاسل، حدود و موانع اسلام است که دست ظلمه را از ریختن خونها، جز به حق، بازداشت. و به معنی آنچه که پیوسته در پی یکدیگر بیایند. مانند آنکه می‌گویند: تسلسل الحدیث. و می‌گویند: سلاسل رمل. و از این قسم اول است قول خداوند: «یا بنی‌آدم قد انزلنا علیکم لباساً یواری سَوْ آتکم». و معلوم است که خداوند لباس‌هایی حاضر و آماده برای پوشش نازل نکرده است، بلکه تأویل این آیه ـ والله اعلم ـ آن است که خداوند باران نازل کرده، و از آن گیاه روییده، و آنگاه حیوانات آن را چریده‌اند، و پشم و مو و کرك روی بدن‌های آنها پدید آمده، و پنبه و کتان به دست آمده، و انواع پوشاك از آنها به وجود آمده است. پس، باران چون سبب پوشاك است، پوشاك خوانده شده است.

و از این قسم اول است سخن پیامبر(ص) که فرمود: یَنْزِلُ ربنا کل لیلة الی سماء الدنیا ثلث اللیل الاخیر. فیقول هل من سائل فاعطیه؟ هل من مستغفر فاغفرله؟ هل من تائب فاتوب الیه؟» ـ مجسِّمه، این را نزول حقیقی می‌دانند ـ و عارفان متفق‌القول هستند که خداوند انتقال نمی‌یابد. زیرا انتقال از صفت محدثات است. و این حدیث دو تأویل دارد: یکی آنکه معنی آن چنین است: امر خدا در هر سحر نازل می‌شود. بدین معنی که خدا به فرشته‌ای امر می‌کند که به سماء دنیا نازل شود. و عرب می‌گوید: امیر به فلان نامه نوشت (کتب الامیرالی فلان کتاباً). و امیر دست دزد را برید (قطع‌الامیر ید اللص). و سلطان فلان را زد (ضرب‌السلطان الفلان). از این روی که عرب کار را به دستوردهنده نسبت می‌دهد. همان‌گونه که به فاعل نسبت می‌دهد. و عرب می‌گوید: «جاء فلان» هنگامی که نامهٔ آن فلان بیاید. و می‌گوید: انت ضربت زیداً در حالی که تو نزده باشی و به آن راضی و با ضارب همراهی کرده باشی. تأویل دوم آن حدیث، این است که از معانی مجازی نزول، روی آوردن به چیزی پس از روی‌گردانی از آن است. و نزدیك شدن بعد از دور شدن است. پس معنی حدیث این است که: بنده در این وقت به رحمت خدا نزدیکتر از سایر اوقات است. و خداوند در آن وقت با دلسوزی و عطوفت با بندگانش روبرو می‌شود. چونکه در قلوب آنان آگاهی و تنبیه می‌بیند که منجر به طاعت و جدیت در عمل می‌شود. و از نمونهٔ اینکه عرب نزول را در این معنی به کار می‌برد سخن حِطّان‌بن معلی از شعرای «حماسه» است:

انزلنی الدهر علی حکمه من شاهق عال الی خفض

یعنی دهر مرا به کسی نزدیك ساخت که از او دوری می‌جستم، و به طرف کسی آورد که از او اعراض داشتم. و از این قبیل است قول خدا: «الله نورالسموات والارض». مجسمه پنداشته‌اند که خدا نور است. ولی معنی آن این است که خدا هادی سموات و ارض است. و عرب هر چیزی را که شبهات را رفع کند و اشتباه را برطرف کند و حق را جلوه‌گر سازد «نور» می‌خواند. خداوند فرموده: و انزلنا الیکم نوراً مبیناً» که قرآن است. سپس مؤلف، یعنی بَطَلْیَوْسی، می‌گوید: «اگر مجسمه از اندك توفیق برخوردار بودند، و در آیه تأمل می‌کردند، و

جویای حق بودند، در این آیه چیزی می‌یافتند که دعوی آنان را باطل می‌سازد. و نیازی به تکلف تأویل نیست. و دلیلی هم نمی‌خواهد. زیرا خداوند به دنبال این آیه می‌فرماید: و یضرب‌الله الامثال للناس و الله بکل شیئی علیم».

قسم دوم، یعنی حقیقت و مجاز در لفظ از ناحیهٔ احوال لفظ، مانند سخن خداوند که فرموده: «فاذا عزم‌الامرُ». در صورتی که امر عزم و تصمیم نمی‌گیرد، بلکه مورد عزم و تصمیم واقع می‌شود. و مانند قول خدا: «بل مکراللیل و النهار». یعنی بلکه مکر شما در لیل و نهار است. و عرب می‌گوید: نهارك صائم و لیلك قائم. [یعنی تو در روز صائم و در شب قائم هستی].

قسم سوم، یعنی حقیقت و مجاز در ترکیب و بنای بعضی الفاظ بر بعضی دیگر، مانند آنکه امر به صورت صیغهٔ خبر، و خبر به وسیلهٔ صیغهٔ امر، و ایجاب با صیغهٔ نفی، و نفی با صیغهٔ ایجاب، و واجب به صیغهٔ ممکن یا ممتنع، و ممکن و ممتنع به وسیلهٔ صیغهٔ واجب، و مدح با صیغهٔ ذم، و ذم به وسیلهٔ صیغهٔ مدح، تقلیل با صیغهٔ تکثیر، و تکثیر با صیغهٔ تقلیل، بیاید. و امثال اینها از اسالیب کلام که جز محقق علم لسان کسی از آنها آگاه نمی‌شود. از گونهٔ امری که به وسیلهٔ صیغهٔ خبر آمده قول خداست که فرموده: «و الوالدات یرضعن اولاد هن حولین کاملین». و یرضعن به معنی باید شیر دهند (لترضع) است. و خبری که به صورت صیغهٔ امر آمده، مانند قول خدا: «اسمع بهم و ابصر» که به معنی «ما اسمعهم و ابصرهم» است. و ایجابی که به صورت صیغهٔ نفی آمده، مانند انکه می‌گوییم: مازال زید عالماً. زیرا صیغهٔ آن مانند صیغهٔ ماکان زید عالماً است. ولی اولی ایجاب است و دومی نفی. و نفی به صورت صیغهٔ ایجاب، مانند: لوجائنی زید لاکرمته، که صورت آن، صورت کلام موجَب است. زیرا ادات نفی در آن نیست. ولی معنی آن منفی است. زیرا نه آمدن زید تحقق یافته و نه اکرام او. و از این قبیل است قول خدا: «ولو شئنا لآتینا کل نفس هداها» و «ولوشاء ربك لآمن من فی‌الارض کلهم جمیعاً». و آمدن واجب به صورت ممکن، مانند «فعسی الله ان یأتی بالفتح». و «عسی ان یبعثك ربك مقاماً محموداً». و آمدن ممتنع به صورت ممکن، مانند این سخن نابغهٔ ذبیانی، در رثاًنعمان‌بن حارث غسّانی:

فان تحی لا امَلَلْ حیاتــی، و ان تمت

فما فی حیاتی بعد موتـك طائل

[چه آنکه گفتنِ: اگر حیات داشته باشی... (فان تحیی...) در مورد آدم مرده، ممتنع است و به صورت ممکن آورده شده].

مدح به صورت ذم، مانند آنکه ابن جنی ذکر کرده که یك اعرابی جامه‌ای دید و گفت: چه قشنگ است خدا محوش کند (ماله محقه الله). ابن جنی گوید: پرسیدم چرا چنین می‌گویی؟ گفت: وقتی چیزی را تحسین کنیم به زبان آن دعا می‌کنیم. در اصل آنان نمی‌خواهند چیزی را مدح کنند و چشم زخم وارد کنند. از این رو، به جای مدح ذم می‌کنند. و ذم به صورت مدح مانند قول خداوند: «انك لانت الحلیم الرشید».

۳. اختلاف ناشی از جهت إِفراد و ترکیب. مثلاً می‌بینی که یك آیه گاهی آن تعبد مورد نظر را کاملاً می‌رساند و نیاز به غیر آن نیست. مانند «یا ایهاالناس اتقوا ربکم» و «اطیعواالله و اطیعوا الرسول». و یا ایهاالذین آمنوا آمِنوا بالله و رسوله». هر یك از این آیات مستقل و وافی به غرض و رسانندهٔ منظور هستند. همچنین است احادیثی چون: «الزعیم غارم» و «البینة علی المدعی» و «الیمین علی المدعی علیه». و گاهی یك آیه تعبد مورد نظر را نمی‌رساند و غرض کامل با آیهٔ دیگر ادا می‌شود. مانند «و اذا سألك عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان». سپس در آیهٔ دیگر آمده: «بل ایاه تدعون فیکشف ماتدعون ان‌شاء». و معلوم می‌شود که شرط مشیت الهی که در آیهٔ دوم است، در آیهٔ اول نیز مورد نظر است. و گاهی آیه مجمل است و حدیثی آن را تفسیر می‌کند. مانند آیات مجمل در مورد نماز، زکات، روزه، حج، که همهٔ اینها در سنت و آثار مشروحاً ذکر شده‌اند. و به همین سبب فقیه ناگزیر است که در استعمال قیاس، بین آیات از هم جدا و بین احادیث مختلف جمع کند و بعضی را روی بعضی بنا کند. و سبب اختلافی که در این مورد پیش آمده این است که ممکن است فقیهی آیه‌ای را جداگانه یا حدیثی را به صورت تنها و مستقل اخذ کند. و فقیهی دیگر قیاس خود را بر اساس ترکیبی که ذکر کردیم استوار سازد. یعنی مجموع دو آیه، یا مجموع دو حدیث، یا مجموع چند آیه، و یا مجموع چند حدیث را اخذ کند. و سرانجام نتیجه‌ای که هر یك از آن دو به دست می‌آورند با دیگری اختلاف پیدا کند. بر

همین نحو قیاسات ترکیب می‌یابند و نتایج گرفته می‌شوند. و اختلاف میان اصحاب قیاس رخ می‌دهد. و قومی دیگر با آنان مخالفت کرده و قیاس را نپذیرفته‌اند. و بر این رأی‌اند که باید ظاهر الفاظ را اخذ کرد. و اختلافی دیگر پدید آمد. و از جملهٔ اختلاف اقوال فقها ـ از این‌گونه اختلاف مورد بحث ـ بدین سبب است که یکی حدیث مفرد را با پیوست اخذ می‌کند و غیر او بدون پیوست.

۴. اختلاف ناشی از جهت عموم و خصوص. و این بر دو نوع است: یکی در موضوع لفظ مفرد. و دوم در ترکیب. اولی مانند انسان که به صورت عام به کار می‌رود. مانند قول خداوند: «ان الانسان لفی خسر». و چون خداوند در پی آن فرموده: «الا الذین آمنو» معلوم می‌شود که لفظ انسان عام است و خاص کسی نیست. زیرا استثنا جز در مورد عام نیست. و انسان به صورت خاص نیز به کار می‌رود. مانند: «انسانی نزد من آمد» که منظور انسان معین است. دومی مانند قول خداوند: «لا اکراه فی‌الدین» که گروهی گفته‌اند: این خصوص است در مورد اهل کتاب که اگر جزیه بدهند مجبور نیستند که اسلام بیاورند. و گروهی گفته‌اند: این عموم است، و بعد به وسیلهٔ آیهٔ «و جاهد الکفار و المنافقین» منسوخ شد. و از این باب به حساب می‌آید، لفظی که موضوع آن در لغت عام است، و سپس در شریعت خاص می‌گردد. مانند متعه که در نزد عرب اسمی است برای هر چیزی که آدم از آن لذت ببرد، و مخصوص این چیز یا آن چیز نیست. سپس، در شریعت از آن معنی عام برگردانده شد و به دوگونه به کار رفت: یکی متعه‌ای که در اول اسلام مباح بود، و سپس، از آن نهی شد، و منسوخ گردید. دوم آن مقدار از مهر که زن از آن بهره‌مند می‌شود. مانند قوم خداوند: «و متعوهن علی الموسع قدره و علی المقتر قدره». و در این آیهٔ «فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فریضةً» اختلاف رخ داده است: ابن عباس به همان معنی متعه [عقد موقت] می‌دانست. و جماعت فقها بر این رأی‌اند که متعهٔ اولی منسوخ شد، و این آیه همچون آیه‌ای است که در سورهٔ بقره است. و منظور از «فآتوهن اجورهن» مهر است[۱۰۴].

۵. اختلاف ناشی از جهت روایت و عیوبی که در حدیث پیش می‌آید و

۱۰۴. ا. «نکاح متعه همانا عقد موقت است». در «العباب» آمده: مردی شرطی را و قراری را با

معنی آن را تغییر می‌دهد. و گاهی این عیوب موجب توهم ناسازگاری بعضی از حدیث با بعضی دیگر می‌شوند، و گاهی اشکال پدید می‌آورند علما را وادار به تأویل بعید می‌سازند. و این عیوب بر چند قسم است:

عیب اول، فاسد بودن اِسناد است. و این عیب، در نزد مردم مشهورتر از سایر عیوب است. حتی بسیاری گمان می‌کنند که اگر اسناد صحیح باشد خود حدیث صحیح است. ولی این‌طور نیست. و فاسد بودن اِسناد ناشی از ارسال(۱۰۵) و عدم اتصال است. و نیز ناشی از این است که برخی راویان بدعت‌گزار یا متهم به دروغ است و موثق بودنش مسلم نیست. یا به ابلهی و غفلت شهرت دارد. یا نسبت به بعضی صحابه متعصب و از بعضی دیگر روی‌گردان است. چونکه کسی که به تعصب شهرت دارد و آنگاه حدیثی نقل کند در برتری کسی که به آن تعصب می‌ورزد، و از غیر طریق او این حدیث روایت نشده باشد، باید در آن شك و تردید داشته باشیم. و از جمله موارد شك و تردید روایت آن راوی است که بدانیم او نسبت به دنیا حریص است و در صدد ارتباط با سلاطین و رسیدن به مقام و منزلت در نزد آنان است. زیرا آدمی که بدین صفت باشد، این خطر را دارد که مرتکب تغییر، تبدیل، جعل حدیث، و دروغ‌گویی، شود، تا به خواستهٔ خود دست یابد. روایت شده که گروهی از یهود... و غیر آنان تا دیدند که اسلام به منصهٔ ظهور رسید و فراگیر شد و همهٔ امم را تحت سلطهٔ خود درآورد، و دیگر نمی‌شود با آن آشکارا درگیر شد، به مکر و نیرنگ متوسل شدند، و بدون میل

زنی تا مدت معین می‌بست. و مرد آن را برآورده می‌ساخت. و در نتیجه آن زن برای آن مرد حلال می‌شد. سپس آن زن را رها می‌کرد، نه تزویجی در کار بود و نه طلاقی. گفته شده: آیهٔ «فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن» به معنی نکاح متعه است. و آیه محکم است. و جمهور به تحریم نکاح متعه قائل شده و گفته‌اند: معنی «فما استمتعتم» نکاحی است مطابق آیهٔ «و ان تبتغوا با موالکم محصنین غیر مسافحین» یعنی عاقدین نکاح» ـ مصباح المنیر.

۱۰۵. حدیث مرسل آن است که یکنفر تابعی یا تابعین تابعی، حدیث را به خود پیامبر(ص) نسبت دهد بدون ذکر صحابی که آن را از پیامبر(ص) روایت کرده است. مثلاً بگوید: قال رسول‌الله(ص) ـ تعریفات جرجانی.

باطنی، اظهار اسلام کردند، و خود را متعبد و پارسا نشان دادند. و چون مردم رفتار آنان را ستودند، آنان دست به ساختن احادیث و مقالات زدند. و مردم را به فرقه‌های متعدد متفرق ساختند... با آنکه آن زمان زمانه‌ای بود که صحابه فراوان بودند. و بدعت‌ها به ظهور نرسیده بود. تا چه رسد به زمان‌هایی که پیامبر(ص) در ذم آنها فرموده: بدعت‌ها زیاد می‌شوند و امانت کم می‌شود!

عیب دوم نقل حدیث است به صورت نقل به معنی، نه عین الفاظ آن. و گاهی پیش می‌آید که راوی حدیث را می‌شنود و معنای آن را در ذهن خود، بر غیر جهت مورد نظر، تصور می‌کند. و هنگامی که از آن معنی با الفاظی دیگر تعبیر می‌کند، بدون آنکه قصدی داشته باشد، آن را برخلاف آنچه شنیده بود، نقل می‌کند. و این بدین سبب است که کلام واحد گاهی محتمل دو یا سه معنی است. و گاهی لفظی در آن مشترك است...

عیب سوم، ندانستن اعراب و مبانی کلام عرب و مجازات آنها است.

عیب چهارم، تصحیف است. چه آنکه اکثر محدثان حروف را درست ثبت نمی‌کردند. بلکه آنها را بدون اعراب و ضبط‌نشده و نادرست، رها می‌کردند و به حفظ خود اعتماد می‌کردند. و وقتی که محدث آنچه را که نوشته مدتی به فراموشی بسپارد. سپس به قرائت آنچه نوشته احتیاج پیدا کند، یا دیگری آن را بخواند، بسا که منصوب به صورت مرفوع، و مرفوع به صورت منصوب خوانده می‌شود. و معانی به اضداد خود تغییر پیدا می‌کنند. و بسا که حرفی به حرفی دیگر تصحیف و تبدیل می‌شود. چونکه ضبط صحیحی در تدوین حدیث صورت نگرفته است. و معنی به نقیض مراد منعکس می‌شود. چنانکه کلمهٔ «اَفْرَع» به معنی پرمو، به «اَقْرَع» با قاف به معنی فاقد موی سر، تحریف گردیده است. و علت امر آن است که خط عربی بیش از هر خط دیگر دستخوش اشتباه می‌شود.

از جمله تصحیف ظریف، آن است که در کتاب مسلم و مسند صحیح او رخ داده و حدیث بدین نحو نوشته شده: «نحن یوم‌القیامة علی کذا انظر». و این معنی محصل ندارد. و در اکثر نسخه‌ها به همین صورت آمده است. و آن بدین نحو است: «نحن یوم‌القیامة علی کوم». و کوم جمع کومه یعنی جای مشرف، است. پس، بعضی ناقلان این حدیث آن را تصحیف کرده و به جای «علی کوم»، «علی

کذا» نوشته. و دیگری آن را خوانده و نفهمیده و در حاشیهٔ کتاب کلمهٔ «انظر» را نوشته که خواننده را به دقت در آن دعوت کند و توجه خواننده را به آن جلب کند. سومی آن را می‌بیند و گمان می‌کند که «انظر» از کتاب است، و آن را به متن می‌افزاید.

عیب پنجم عبارت است از اسقاط و انداختن چیزی از حدیث که به معنی حدیث لطمه بزند و بدون آن معنی تمام نباشد.

عیب ششم، آن است که محدث خود حدیث را نقل کند و از نقل سبب موجب آن غفلت کند و از این راه اشکالی در حدیث پیدا شود یا معارض با حدیث دیگر گردد.

عیب هفتم، آن است که محدث پاره‌ای از حدیث را بشنود و پاره‌ای را نشنود. مانند حدیثی که از عایشه نقل شده که به عایشه گفتند ابو هریره از پیامبر(ص) روایت می‌کند که پیامبر(ص) فرمود: «اگر شؤمی باشد در سه چیز است: خانه، زن، و اسب». و این حدیث با احادیث زیادی که از فال بد (تطیر) نهی می‌کنند، ناسازگار است. عایشه خشمگین شد و گفت: به خدا پیامبر(ص) این را هرگز نگفت. بلکه گفت: «اهل جاهلیت می‌گویند اگر شؤمی باشد در سه چیز است: خانه، زن، و اسب». و ابو هریره داخل شد و حدیث را شنید اما اولش را نشنید. و این بعید نیست که رخ داده باشد. زیرا پیامبر(ص) در مجلس خود از باب حکایت، اخباری را ذکر می‌کرد و از چیزهایی سخن می‌گفت که منظورش امر یا نهی نبود و نمی‌خواست که آن به صورت اصلی یا سنتی در دین خودش باشد. و این از کار او و گفتار او معلوم و مشهور است.

عیب هشتم، نقل حدیث تصحیف‌شده و غلط است، بدون دیدن استاد و بدون شنیدن از پیشوایان، و اکتفا کردن به اخذ از صحیفه‌های مسوده و کتبی که صحیح آنها از ناصحیح آنها مشخص نیست، و بسا که با روایت شیخ او مخالف است. پس، حروف را تصحیف می‌کند و الفاظ را تبدیل می‌کند، و همهٔ اینها را، از روی ظلم، به شیخ خود نسبت می‌دهد.

۶. اختلاف ناشی از اجتهاد و قیاس. و این دو نوع است: یکی اختلاف بین منکران اجتهاد و قیاس و مثبتان اجتهاد و قیاس. و دوم اختلاف بین خود

اصحاب قیاس در قیاسشان.

۷. اختلاف ناشی از نسخ، که بین منکران نسخ و مثبتان آن پیش آمده است. و نیز این اختلاف بین قائلان به نسخ پیش آمده از این لحاظ که آیا در اخبار نسخ جایز است، همان‌گونه که در امر و نهی جایز است، یا نه؟ و آیا نسخ شدن قرآن به وسیلهٔ سنت امکان‌پذیر است. و نیز اختلاف پیش‌آمده در مواردی از قرآن و حدیث که بعضی گفته‌اند آنها نسخ شده و بعضی گفته‌اند که آنها نسخ نشده است.

۸. اختلاف ناشی از اباحه است. یعنی ناشی از اشیائی که خداوند در مورد آنها دست بندگان خود را باز گذاشته و به زبان پیامبر خود آنها را برای آنان مباح ساخته است. مانند اختلاف مردم در اذان و وجوه قرائت‌های هفتگانه و امثال آنها(۱۰۶).

در این عصر امویان، همهٔ این اختلافات یا اکثر آنها پدید آمدند. و این در پی استقرار حکومت و گسترش آن و تنوع نیازهای قانونگذاری آن و بیرون آمدن عرب از مرحلهٔ بداوت و امیت و ارتباط آنان با امم غیر عرب که از دانش و مدنیت بهره‌مند بودند، صورت گرفت. و این اختلافات از عوامل اولیهٔ نهضت ایجاد علوم عربی و تدوین حدیث و تفسیر بودند. چه آنکه این علوم، ابزارهای استنباط احکام شرعی از ادلهٔ آنها است. و نیز اینها ابزار اجتهاد با رأی هستند که این اجتهاد اصلی از اصول شرع است.

نگاهی اجمالی:

فشردهٔ سخن آنکه تشریع در عهد پیامبر(ص) ـ چنانکه اندکی پیش گفتیم ـ بر وحی قرآن و سنت و بر رأی پیامبر(ص) و رأی اهل نظر و اجتهاد اصحابش، استوار بود. بدون تدقیق در تحدید معنی رأی و تفصیل وجوه آن و بدون تنازع و شقاق در بین آنان.

عهد پیامبر(ص) گذشت. و پس از آن، عهد خلفای راشدین از سال ۱۱ هـ

۱۰۶. فشردهٔ سخن بطلوسی در «الانصاف» مطبعةالموسوعات، ۱۳۱۹ هـ پایان گرفت.

(۶۳۲ م) تا ۴۰ هـ (۶۶۰ م) رسید. در این عهد، صحابه، در وقایعی که نصی در آنها نبود، به اتفاق اجتهاد را به کار می‌گرفتند. بدون آنکه کسی مخالفت ورزد. و در این عهد بود که شکل نخستین اجماع به منصهٔ ظهور رسید. به سبب اینکه پیشوایان به مشاورهٔ اهل فتوای صحابه تکیه داشتند. و اینان بودند که در انعقاد اجماع معتبر بودند. و اینان اندك بودند و شناختن اتفاق بین اینان دشوار نبود[۱۰۷].

و از بین صحابه فقط حاملان قرآن که قاریان و کاتبان قرآن بودند و وجوه دلالت آن و ناسخ و منسوخ آن را می‌شناختند، فتوی می‌دادند. از این رو آنان «قراء» نامیده می‌شدند. و نیز بدین نام خوانده می‌شدند تا آنها با این وصف غریب و استثنایی در بین امتی بیسواد که نه خواندن می‌دانستند و نه نوشتن، از سایر صحابه تمیز داده شوند.

رأی، در این دوره، معین و مشخص نشده بود. مرحوم شیخ محمد خضری در کتاب «تاریخ التشریع الاسلامی می‌گوید: «گفتیم که صحابه اگر نصی از قرآن و سنت در یك حادثه نداشتند، به فتوای به رأی تکیه می‌کردند. و رأی از نظر آنان فقط برای عمل به آن چیزی بود که آن را مصلحت می‌دیدند و به روح تشریع اسلامی نزدیك‌تر می‌دیدند. بدون آنکه در نظر داشته باشند که در اینجا یك اصل معین برای آن حادثه وجود دارد یا وجود ندارد. مگر نه این است که عمر حکم کرد که جوی همسایهٔ محمدبن مسْلمة از زمین او بگذرد. زیرا این به نفع هر دو طرف است و به محمد اصلاً ضرری نمی‌رساند. و فتوی داد که سه طلاق با یك انشاء واقع می‌شود. زیرا مردم در امری عجله داشتند که می‌توانستند در آن صبر داشته باشند. و در مورد کسی که زنی را در عده تزویج کرده بود، پس از جدایی، ازدواج مجدد او را با آن زن حرام کرد. تا زجری باشد برای آن مرد. و نظر در مصالح با اختلاف ناظرها اختلاف پیدا می‌کند. از این رو، می‌بینیم که بعضی

۱۰۷. در اعلام الموقعین ج ۱ ص ۱۳، آمده: «فتوی‌دهندگان صحابه صد و سی و اندی نفر هستند اعم از زن و مرد. و هفت نفر از آنان بسیار فتوی می‌دادند که عبارتند از: عمر، علی(ع) عبدالله‌بن مسعود، عائشه، زید، عبدالله‌بن عباس، و عبدالله‌بن عمر». بعد در اعلام الموقعین سخن ابن حزم را آورده که قبلاً تحت عنوان «فتوی‌دهندگان صحابه در عهد پیامبر» گذشت.

مفتی‌ها در عصر عمر با رأی او مخالفت کرده‌اند. و مسائلی هستند که در آنها عمر با ابوبکر مخالف بود و برخلاف قضاوت او قضاوت کرد. چنانکه در مورد میراث جد با اخوه، و در بیشتر قرار دادن سهم بعضی را در عطا، دیدیم. و در مسائلی حضرت علی برخلاف اخوانش فتوی داد. او از اموال یتیمانی که در دامن او بودند، زکات گرفت، ولی سایرین می‌گفتند در اموال یتیم زکاتی نیست.

«ما قبلاً گفتیم که اختلاف در این عصر زیاد نبود. زیرا قضاوت‌ها به اندازه حوادثی بود که پیش می‌آمدند. و این قضاوت‌ها در عصر خودشان تدوین نشد تا این دوره به پایان رسید.

«و فقه عبارت بود از نصوص قرآن و سنت طاهرهٔ قطعی و آنچه که کبار صحابه به آنها رضایت داده بودند. یعنی آنهایی که سایر صحابه روایت کرده یا شنیده بودند، به‌علاوهٔ اندکی از فتوی‌های ناشی از آراء آنان بعد از اجتهاد و بحث. و مشهورترین صادرکنندگان بارز فتوی در این عصر عبارت بودند از: خلفای چهارگانه، عبداللّه‌بن مسعود، ابوموسی اشعری، مُعاذبن جَبَل، ابی‌بن کعب، زیدبن ثابت. و کسانی که بسیاری فتوی می‌دادند عبارت بودند از: عمر، علی(ع)، عبداللّه‌بن مسعود، زیدبن ثابت، و این فقط در فرائض بود»(۱۰۸).

در کتاب «اعلام الموقعین» تألیف ابن قیم جوزیه آمده: «محمدبن جریر گوید: فقط ابن مسعود بود که دارای یارانی بود که فتاوی و مذاهبش را در فقه تدوین کردند. او مذهب و قول خود را در برابر قول عمر کنار می‌گذاشت. و به هیچ وجه با عمر مخالفت نمی‌ورزید. و از قول خود به قول عمر برمی‌گشت. شعبی گوید: عبداللّه قنوت نمی‌کرد و می‌گفت: اگر عمر قنوت کند عبداللّه قنوت می‌کند. ـ فصل ـ و از جملهٔ مفتیان عثمان بود. اما او اصحاب معروف نداشت. و مبلغان فتاوی و مذاهب و احکام عمر در دین پس از خودش بیشتر از مبلغان عثمان بود. و اما حضرت علی‌بن ابی‌طالب، احکام و فتاوی آن حضرت منتشر شد...»(۱۰۹).

۱۰۸. ص ۱۲۰ـ۱۱۸.
۱۰۹.

علم و فقه

بعد عصر بنی‌امیه بود که از ۴۰ هـ (۶۶۰ م) تا ۱۳۲ هـ (۷۴۹ م) ادامه داشت. در این عصر، عرب‌هایی که به خواندن و نوشتن پرداختند رو به افزایش نهاد. و مللی که باسواد بودند داخل دین خدا شدند. و دیگر وصف «قراء» امر غریب و استثنایی نبود تا صلاحیت داشته باشد که اهل فتوی و مراجع دین را از سایرین مشخص سازد. حالا دیگر لفظ «علم» برای دلالت بر حفظ قرآن و روایت سنن و آثار به کار گرفته شد. و اهل این کار به نام «علما» خوانده شدند. و لفظ «فقه» برای دلالت بر استنباط احکام شرعی به وسیلهٔ نظر عقلی در جایی که نه نص قرآن بوده و نه سنت، به کار رفت. و اهل این کار «فقها» نامیده شدند. و وقتی که کسی هر دو صفت را داشته باشد در مورد او، هر دو لفظ با هم یا مترادف آن، به کار می‌رود.

در طبقات تألیف ابن‌سعد آمده: «ابن عمر در حدیث مهارت داشت ولی در فقه مهارت نداشت. و زیدبن ثابت هم فقیه در دین بود و هم عالم به سنن.

ابن‌قیم در اعلام الموقعین از یکی از تابعین نقل کرده که نزد عمر رفتیم و دیدیم که فقها در نزد او مثل کودك می‌مانند که در فقه و علم بر آنان برتری داشت. و نیز در اعلام الموقعین است که میمون‌بن مهران گفت: من فقیه‌تر از ابن عمر ندیدم و عالم‌تر از ابن‌عباس ندیدم.

اختلاف در کتابت علم و جاویدان ساختن آن در صحیفه‌ها:

بسیاری از صحابه کراهت داشتند از کتابت علم و مخلد ساختن آن در کتاب‌ها. مانند عمر، ابن‌عباس، شعبی، نخعی، قتاده، و کسانی که راه آنان را پیش گرفتند.

ابن عبدالبر در «مختصر جامع بیان‌العلم» گوید: «کسی که از نوشتن علم اکراه داشت، این به دو دلیل بود: یکی آنکه مقابل قرآن کتابی شبیه آن نباشد. و دوم آنکه مبادا کاتب به نوشتهٔ خود متکی باشد و حفظ نکند و حفظ کاهش

یابد»(۱۱۰).

ابن عبدالبر در همان کتاب گوید: «ابو عمر گفت سخن هر کس را که در این باب ذکر کردیم به روش عرب رفته است. چه آنکه سرشت عرب بر حفظ بوده و حفظ کردن ویژگی عرب بوده است. کسانی که از نوشتن امتناع می‌کردند، مانند ابن عباس، شعبی، ابن شهاب، نخعی، قتاده و کسانی که روش آنان را درپیش گرفته‌اند، و سرشت آنان را داشته‌اند، طبع همهٔ آنان بر حفظ استوار بوده است. فقط کافی بوده که چیزی را یکبار بشنوند. مگر نه این است که ابن شهاب می‌گفت: من وقتی از بقیع می‌گذرم گوش‌هایم را می‌بندم از بیم آنکه سخن ناشایستی به گوشم برسد. به خدا سوگند هر چیزی که داخل گوش من شود هرگز فراموش نمی‌شود. از شعبی نیز چنین سخنی نقل شده است. اینان همگی عرب بوده‌اند»(۱۱۱).

در «تاریخ التشریع الاسلامی»(۱۱۲) تألیف شیخ محمد خضری‌بک آمده: «سیوطی در «تنویر الحوالك شرح موطأ الامام مالك» گوید: هَرَوی در ذم کلام از طریق زُهْری از عروةبن زبیر نقل کرده که عمر می‌خواست سنن را به رشتهٔ تحریر درآورد. و در آن‌باره با اصحاب پیامبر(ص) مشورت کرد. آنان همگی موافقت کردند. عمر در حالی که دودل بود یك ماه از خداوند طلب خیر کرد. سپس روزی چنین گفت: می‌دانید که من کتابت سنن را یادآور شدم. بعد به یاد مردمانی از اهل کتاب، قبل از شما، افتادم که با کتاب خدا کتاب‌هایی نوشتند و بعد به آن کتابها سرسپردند و کتاب خدا را رها کردند. من به خدا سوگند کتاب خدا را با چیزی نمی‌پوشانم. و نوشتن سنن را کنار گذاشت. و ابن‌سعد در طبقات گوید: عمر خواست سنن را بنویسد. و یك ماه از خدا طلب خیر کرد. و روزی از تردید بیرون آمد و گفت: به یاد قومی افتادم که کتاب‌هایی نوشتند، و رو به آن کتاب‌ها آوردند و کتاب خدا را کنار گذاشتند»(۱۱۳).

۱۱۰. ص ۳۴.
۱۱۱. ص ۳۵.
۱۲. ص ۱۰۰.
۱۱۳. از تعلیق ممجد بر موطأ امام محمد.

روزگار صحابه، میان سال نودم و صدم هجری، سپری شد. و نوبت به تابعین رسید، امر فتوی دادن و علم به احکام، جز در مواردی اندك، به موالی انتقال یافت.

در کتاب «مناقب الامام الاعظم» تألیف بزاز آمده: «از عطا نقل شده که بر هشام‌بن عبدالملك وارد شدم. و او پرسید: از علمای شهرها خبر داری؟ گفتم بلی. گفت: فقیه مدینه کیست؟ گفتم: نافع مولای ابن عمر (متوفای ۱۱۷، هـ، **۷۳۵** م). و فقیه مکه: عطاءبن رباح از موالی (متوفای **۱۱۴** هـ، **۷۳۲** م). و فقیه یمن: طاووس‌بن کیان از موالی، که ایرانی است (متوفای **۱۰۶** هـ، **۷۲۴_۷۲۵** م). و فقیه شام: مکحول (متوفای سال صد و اندی). و فقیه جزیره: میمون‌بن مهران از موالی (متوفای **۱۱۷** هـ، **۷۳۵** م) و دو فقیه بصره: حسن و ابن‌سیرین (محمدبن سیرین ابوبکربن ابی عمرة متوفای ۱۱۰ هـ، **۷۲۸_۷۲۹** م) هر دو از موالی. و فقیه کوفه: ابراهیم نخعی عربی (ابو عمران ابراهیم‌بن یزید متوفای **۹۵** هـ، **۷۱۳_۷۱۴** م). هشام گفت: اگر به عربی سخن نمی‌گفتی، می‌مردم»[۱۱۴].

در الخطط تألیف مقریزی آمده: «عون‌بن سلیمان حُضُرَ می‌گوید: عمربن عبدالعزیز فتوی دادن را در مصر به سه نفر واگذار کرد: دو نفر از موالی و یك نفر از عرب. عرب همانا جعفربن ربیعه بود. و دو نفر از موالی عبارت بودند از: یزیدبن ابی حبیب و عبدُاللەبن ابی جعفر. و گوئیا عرب از این امر خوششان نیامد. عمربن عبدالعزیز گفت: گناه من چیست؟ وقتی موالی خود را بالا می‌کشند و شما این کار را نمی‌کنید»[۱۱۵].

تدوین علم

در این زمان انگیزهٔ عربی منع تدوین، از میان رفت و کتابت علم امری لازم

---

۱۱۴. ج ۱ ص ۵۷.
۱۱۵. ج ۴ ص ۱۴۳، طبع ملیجی، مصر.

گردید. و از جمله چیزهایی که نیاز به تدوین سنن را شدید ساخت، شیوع روایت حدیث، و اندك بودن اطمینان به برخی راویان، و ظهور کذب در حدیث از پیامبر به علل سیاسی یا مذهبی، بود. «از سعدبن ابراهیم نقل است که عمربن عبدالعزیز متوفای ۱۰۱ هـ. (۷۲۰ م) به ما دستور داد که سنن را جمع کنیم. و ما آنها را بصورت دفتر دفتر، نوشتیم. و او به هر سرزمینی که تحت سلطهٔ او بود، دفتری فرستاد»(۱۱۶).

در شرح زرقانی بر «موطأ مالك» آمده: « در فتح آمده: نخستین مدوِّن حدیث، ابن شهاب بود به دستور عمربن عبدالعزیز. یعنی همان‌گونه که ابو نعیم از طریق محمدبن حسن‌بن زَباله روایت کرده که مالك گفت: اولین کسی که علم را تدوین کرد ابن شهاب بود. هروی در «ذم‌الکلام» از طریق یحیی‌بن سعید از عبدالله‌بن دینار روایت کرده که نه صحابه احادیث را می‌نوشتند و نه تابعین. بلکه فقط آنها را لفظاً می‌رسانیدند و حفظاً اخذ می‌کردند. مگر کتاب صدقات و چیزی اندك که جستجوگر پس از استقصاء به آنها واقف می‌شود. تا اینکه ترسیدند که آنها از بین بروند. و علما در معرض مرگ بودند. عمربن عبدالعزیز به ابوبکر حزمی در نامه‌ای دستور داد که بنگر از سنت یا حدیث عمر هرچه یافتی بنویس. و مالك در «موطأ» طبق روایت محمدبن حسن، گوید: یحیی‌بن سعید خبر داد که عمربن عبدالعزیز به ابوبکر(۱۱۷) محمدبن عمروبن حزم نوشت که بنگر هرچه از حدیث پیامبر(ص) یا سنت یا حدیث یا امثال آنها را یافتی، برایم به رشتهٔ تحریر درآور، که من از تباه شدن علم و مرگ علما بیم دارم ـ و این

---

۱۱۶. ابن عبدالبر: مختصر جامع بیان‌العلم، ص ۳۳.

۱۱۷. ابوبکربن محمدبن عمروبن حزم انصاری خزرجی بخاری مدنی قاضی. گویند: نام او ابوبکر است و کنیهٔ او ابومحمد. و گفته شده نام او کنیهٔ اوست... در مرگ او اختلاف است: بعضی گفته‌اند در سال صدم هجری (۷۱۹ـ۷۱۸ م) بوده است... تهذیب التهذیب تألیف ابن‌حجر.

علقهٔ(۱۱۸) بخاری در صحیح خویش است. این روایت را ابونعیم در «تاریخ اصبهان» بدین عبارت آورده است: «عمربن عبدالعزیز به نواحی مختلف نوشت که بنگرید حدیث رسول خدا را، و آنها را جمع‌آوری کنید». و ابن‌عبدالرزاق از ابن‌وهب روایت کرده که مالك گفت: عمربن عبدالعزیز به شهرها نامه می‌نوشت و به آنان سنن و فقه می‌آموخت. و به مدینه نامه می‌نوشت و از آنچه گذشته بود می‌پرسید و از آنان می‌خواست که به آنچه در نزد آنان است عمل کنند. و به ابوبکربن حزم می‌نوشت که سنن را جمع کند و به او بنویسد. عمر مرد، و ابن‌حزم کتاب‌هایی قبل از آنکه به او بفرستد نوشت»(۱۱۹).

محمد بك‌خضری در «تاریخ التشریع الاسلامی» گوید: «سنت با همهٔ کثرت روایتش در این دوره [یعنی دورهٔ صغار صحابه و تابعین از سال ۴۱ هـ (۶۶۲ـ۶۶۱ م) تا اوائل قرن دوم هـ] و پرداختن گروهی از تابعین به روایت آن، با این حال، از تدوین برخوردار نشد. اما معقول نبود که این امر مدت طولانی استمرار یابد، با توجه به اینکه جمهور سنت را مکمل تشریع به حساب می‌آوردند. چه آنکه سنت بیانگر قرآن محسوب می‌شد. و بین جمهور احدی مخالف این رأی نبود. و نخستین کسی که متوجه این نقص شد عمربن عبدالعزیز در رأس سدهٔ دوم هجری بود. او به عامل خودش در مدینه یعنی به ابوبکربن محمدبن عمروبن حزم، نوشت: بنگر هرچه از احادیث پیامبر(ص) یا سنت او یافتی به رشتهٔ تحریر درآور. زیرا می‌ترسم علم و علما از میان بروند. این را مالك

۱۱۸. تعلیق، از نظر محدثان، حذف کردن یك راوی یا بیشتر از اوائل اسناد حدیث که چنین حدیثی را «معلق» می‌نامند... نه آنکه فقط از اواسط اسناد حذف شود، که این «منقطع» نامیده می‌شود. و نه آنکه از اواخر اسناد فقط حذف شود، که این «مرسل» است. در کتاب «خلاصة الخلاصة» چنین آمده است. و گاهی تمام اسناد حذف می‌شود... و گاهی تمام اسناد به استثنای صحابی یا تابعی یا هر دو حذف می‌شود. و گاهی مصنفی کسی را که برایش حدیث را روایت کرده حذف می‌کند و حدیث را به کسی که فوق اوست نسبت می‌دهد. در این صورت، اگر کسی که فوق اوست، شیخ این مصنف باشد، اختلاف است که آیا این کار تعلیق نامیده می‌شود یا نه؟ صحیح آن است که به تفصیل قائل شویم یعنی بگوییم اگر از روی نص یا استقراء معلوم شود که فاعل این کار قصد فریب و تدلیس داشته، پس این کار تدلیس است. وگرنه «تعلیق» است ـ کشاف اصطلاحات الفنون تألیف تهانوی.

۱۱۹. حاشیهٔ زرقانی بر «موطأ مالك» ج ۱ ص ۱۰.

در «موطأ» به روایت محمدبن حسن، روایت کرده است. و ابونعیم در «تاریخ اصبهان» از عمربن عبدالعزیز روایت کرده که او به اهل نواحی مختلف نوشت: بنگرید به حدیث پیامبر(ص) و آن را جمع‌آوری کنید»(۱۲۰).

در کتاب «الاحکام» تألیف ابن‌حزم آمده: «... اگر جمع‌آوری حدیث پیامبر(ص) مذموم بود، پس چرا مالك از نخستین کسانی بود که این کار را کرد. چه آنکه اولین کسی که احادیث را جمع کرد حمادبن سلمة و معمر و سپس مالك بود. و بعد دیگران دنبال کار را گرفتند»(۱۲۱).

از این دوره بود که نشانه‌های نهضت در تشریع اسلامی به منصهٔ بروز رسید. و بعضی سنن و بعضی مسائل تدوین شدند. و از این مدونات فقط خبرشان را شنیده‌ایم و چیزی از آنها به دست ما نرسیده است.

نخستین تدوین سنن، به معنی حقیقی آن

نخستین تدوین سنن به معنی حقیقی، مابین سال ۱۲۰ هـ (۷۳۸ م) و سال ۱۵۰ هـ (۷۶۷ م) صورت گرفت.

ابن قتیبه گوید: ابن شهاب زهری متوفای ۱۲۴ هـ (۷۴۲ـ۷۴۱ م) اولین کسی بود که حدیث نوشت.

در «اعلام الموقعین» آمده: محمدبن نوح فتاوی خود را در سه کتاب صخیم مطابق ابواب فقه جمع کرد»(۱۲۲).

در کشف‌الظنون آمده: اشارهٔ سوم در بیان نخستین کسی که در اسلام به تصنیف پرداخت. باید دانست که دربارهٔ اولین مصنف اختلاف است: بعضی گفته: امام عبدالملك‌بن عبدالعزیزبن جُرَیْح بصری متوفای ۱۵۵ هـ اولین مصنف است. و بعضی گفته: ابونصر سعیدبن ابی عروبه متوفای ۱۵۶ هـ اولین مصنف بوده

---

۱۲۰. ص ۱۴۲ـ۱۴۰.
۱۲۱. ج ۲ ص ۱۳۷.
۱۲۲. ج ۱ ص ۲۶.

است. این دو را خطیب بغدادی ذکر کرده است. و گفته شده که ربیع‌بن صبیح متوفای ۱۶۰ هـ اولین مصنف است. ابومحمد رامهرمزی این را گفته است. سپس مصنفان عبارت بودند از: سفیان‌بن عیینه [متوفای ۱۹۸ هـ (۸۱۴ـ۸۱۳ م)] و مالک‌بن انس در مدینه، و عبدالله‌بن وهب [متوفای ۱۹۷ هـ (۸۱۳ـ۸۱۲ م)] در مصر، و عبدالرزاق در یمن، و سفیان ثوری و محمدبن فضیل‌بن عزوان در کوفه، و حمادبن سلمه و روح‌بن عباده در بصره، و هشیم [متوفای ۱۸۳ هـ (۷۹۹ م)] در واسط، و عبدالله‌بن مبارک در خراسان که او مطمح نظر آنان در تدوین بود ،او معاقد قرآن و حدیث و معانی آن دو را ضبط و ثبت کرد. سپس دربارهٔ چیزهایی به تدوین پرداختند که همچون وسیله‌ای برای آن دو بود»[۱۲۳].

در «خطط» مقریزی آمده است: «اولین مدون علم محمدبن شهاب زهری بود. و اولین مصنف و مبوِّب سعیدبن عروبه و ربیع‌بن صبیح در بصره، ولیدبن مسلم در شام، جریربن عبدالحمید در ری، عبدالله‌بن مبارک در مرو و خراسان، و هشیم‌بن بشیر در واسط بود. و ابوبکربن ابی شیبه، در تکثیر ابواب و جودت تصنیف و حسن تألیف در کوفه بی‌مانند بود»[۱۲۴].

غزالی در «الاحیاء» گوید: چیزی از کتاب‌ها و تصنیف‌ها در زمان صحابه و صدر تابعین نبود و بعد از سال صد و بیست هجری، یعنی بعد از وفات جمیع صحابه و عمدهٔ تابعین، و بعد از وفات سعیدبن مصیب و حسن و برگزیدگان تابعین، پدید آمدند. مسلمین اولیه از نوشتن احادیث و تصنیف کتب امتناع می‌ورزیدند. زیرا می‌ترسیدند از حفظ و از قرآن و از تدبر و تذکر دور بمانند. و می‌گفتند: شما همچون ما حفظ کنید... و احمدبن حنبل کار مالک را که تصنیف «موطأ» باشد، نپسندید، و می‌گفت: کار بدعتی صورت داد، صحابه چنین کاری نکردند. و گفته شده که نخستین تصنیف در اسلام، کتاب ابن‌جریح دربارهٔ آثار و حروف تفاسیر از مجاهد و عطاء و اصحاب ابن‌عباس، در مکه، بود. سپس، کتاب معمربن راشد صنعانی (موفای ۱۵۴ هـ، ۷۷۱ م) در یمن، بود که در آن سنن

---

۱۲۳. ج ۱ ص ۸۰ جاب اروبا.
۱۲۴. ج ۴ س ۱۴۴ـ۱۴۳

مأثور نبوی را گرد آورد. سپس، «موطأ» مالك‌بن انس، در مدینه، بود. و بعد «جامع» سفیان ثوری بود. بعد در قرن چهارم مصنفات کلام پدید آمدند و خوض در جدال و غوص در ابطال مقالات زیاد شد»[۱۲۵].

در کتاب «مختصر جامع بیان‌العلم» آمده: «از عبدالعزیزبن محمد دار وردی نقل است که گفت: اولین کسی که علم را تدوین کرد و نوشت ابن‌شهاب بود. از عبدالرحمن‌بن ابی زناد از پدرش نقل است که گفت: ما حلال و حرام را می‌نوشتیم. و ابن‌شهاب هرچه می‌شنید می‌نوشت. و وقتی که به او محتاج شدیم فهمیدم که او اعلم مردم است... و از حسن نقل شده که از نوشتن علم ایرادی نمی‌گرفت. او تفسیر را املاء کرد و نوشت. و از اعمش نقل شده که حسن گفت: ما کتاب‌هایی داریم که از آنها مواظبت به عمل می‌آوریم... و از هشام‌بن عروه، از پدرش، نقل است که کتاب‌های او در روز «حَرَّة» سوخت. و او می‌گفت: ای کاش به جای خانواده و مالم، کتاب‌هایم در نزد من بودند».

گلدزیهر در مقالهٔ «فقه» در دائرةالمعارف اسلامی، گوید: «نباید چندان به گفتار هشام‌بن عروه اطمینان کنیم، و معلوم نیست که در روز «حَرَّة» کتاب‌های فقه پدرش سوخته باشد. نمی‌توانیم تصور کنیم که اصلاً در آن زمان دور، کتاب به معنی صحیح این کلمه، وجود داشته باشد. و فقط نوشته‌های متفرق بوده‌اند. و عروه در سال ۹۴ هـ (۷۱۲ م) مرد. و این سال فقها نامیده شد. زیرا فقهای زیادی در آن سال مردند...»

لیکن گلدزیهر در همان مقالهٔ مذکور می‌گوید: «گرفینی در میان نسخه‌های خطی باارزش، در کتابخانهٔ امبروزیه، در میلان، که مختص بلاد جنوبی عرب است، به مختصری دست یافت که در فقه و به نام «مجموعهٔ زیدبن علی» متوفای ۱۲۲ هـ (۷۴۰ م) است. و آن به مؤسس فرقهٔ زیدیهٔ شیعه منسوب است. بنابراین، این مجموعه قدیمی‌ترین مجموعه در فقه اسلامی است. به هر حال، این کتاب باید در مورد تاریخ تألیف در فقه اسلامی، مورد توجه واقع شود. وقتی که صحیح باشد که این کتاب از یاران نزدیك زیدبن علی به ما رسیده، باید اعتراف

۱۲۵. ج ۱، ص ۷۹، طبع بولاق ۱۲۹۶.

کنیم که قدیمی‌ترین مصنفات فقهی که به دست ما رسیده از مؤلفات شیعهٔ زیدی است. افزون بر اینکه بحثی که برای تعیین مرکز این باب بین مؤلفات فقهی پدید آمده هنوز این بحث کامل نشده است».

بر روی هم، ممکن است چیزی برای ضبط معاقد قرآن و حدیث و معانی آن دو، در عهد بنی‌امیه، تدوین شده باشد، یا چیزی مربوط به قضاوت در این عصر تدوین شده باشد ـ چنانکه سکتواری در کتاب «محاضرةالاوائل و مسامرةالاواخر» گوید: «اولین قاضی از بین قضات مصر که قضاوت خود را مسجل و مدون ساخت، سلیم‌بن عز بود که دربارهٔ میراثی قضاوت کرد و شاهد گرفت و نوشته‌ای دربارهٔ قضاوت در آن مورد، نوشت، و بزرگان لشگریان را شاهد گرفت، و آن اولین قضاوتی است که ثبت شده است، و ولایت او از سال چهلم هجری تا سال مرگ معاویه یعنی سال شصتم هجری بود، چنانکه در اوائل سیوطی چنین آمده است»[۱۲۶] ـ با این حال تدوین در فقه، به معنی کنونی، جز در عصر عباسیان نبود. این رأی تقریباً به ثبوت رسیده و مجمع علیه در بین محققان است.

ابن‌ندیم در «فهرست» در مبحث زیدیه گوید: «زیدیه به امامت زیدبن علی قائلند و بعد از او به امامت فرزندان فاطمه ـ هر کس که باشد ـ به شرط واجد شروط امامت بودن، قائل شدند. و اکثر محدّثان بر این مذهب‌اند. مانند سفیان‌بن عُیَیْنه، سفیان ثوری، صالح‌بن حی، و پسر او[۱۲۷] و غیر آنان»[۱۲۸].

رابطه‌ای که ابن‌عیینه و ثوری با نهضت فقه در نزد اهل سنت دارند، آن بحث را که گلدزیهر پیش کشیده، بسیار بااهمیت می‌سازد.

---

۱۲۶. ص ۶۵.

۱۲۷. «حسن‌بن صالح‌بن حی، مکنی به ابوعبدالله، شیعه بود و شوهر دختر عیسی‌بن زیدبن علی بود که با هم در یك جا مخفی شدند تا عیسی‌بن زید مرد. و المهدی در جستجوی هر دو بود اما به آن دو دست نیافت. و حسن سش ماه بعد از عیسی مرد». ـ المعارف تألیف ابن‌قتیبه ص ۱۷۱.

۱۲۸. ص ۱۷۸.

در رسائل جاحظ ـ کتاب فضل بنی‌هاشم ـ چنین آمده: «در فقه، علم، تفسیر و تأویل شما چه کسی را دارید؟ و ما چنین اشخاصی داریم: علی‌بن ابی‌طالب(ع)، عبدالله‌بن عباس، زید و محمد دو فرزند علی‌بن حسین‌بن علی(ع)، جعفربن محمد(ع) که علم و فضلش دنیا را پر کرده و گفته شده که ابوحنیفه از شاگردان او بوده و نیز سفیان ثوری از تلامذهٔ او بوده است. و همین دو نفر در این باب کافی هستند. و از این رو به سفیان نسبت زیدی بودن داده شده است. و به ابو حنیفه نیز چنین نسبتی داده شده است. کیست مانند علی‌بن حسین زین‌العابدین(ع)! شافعی در «رساله» در اثبات خبر واحد گوید: علی‌بن حسین را فقیه‌ترین اهل مدینه یافتم و او اخبار آحاد را معتبر می‌دانست. و کیست همانند ابن‌حنیفه و پسرش ابوهاشم که علم توحید و عدل را مبین ساخت. حتی معتزله گفتند: همهٔ مردم تحت سیطرهٔ ابوهاشم اول هستند»(۱۲۹). افزون بر اینکه شیعه کتابی بعد از حضرت علی در دست داشتند که می‌گفتند: آن کتاب مشتمل بر قضاوت‌های آن حضرت است. این کتاب به ا بن عباس ارائه شد، و او در انتساب اکثر آن به آن حضرت موافق نبود...

تقدم شیعه در تدوین فقه:

به هر حال، این دال بر آن است که گرایش به تدوین فقه در بین شیعه زودتر پدید آمد. و طبیعی است که تمایل به تدوین احکام شرعی زودتر از سایرین در بین شیعه پدید آید. زیرا اعتقاد شیعه به عصمت امامان خویش، یا چیزی شبیه عصمت، بایستی آنان را به تدوین قضاوت‌ها و فتوی‌های پیشوایانشان سوق می‌داد. افزون بر آنکه تشیع از همان آغاز با عناصر غیر عرب در تماس بود. و این عرب بود که بیسواد بودند و فطرتاً به حفظ تمایل داشتند و از کتابت و تدوین تنفر داشتند. چنانکه قبلاً اشاره شد.

«در این عصر، بین مردم مرسوم نبود که به فقیه معین انتساب پیدا کنند و به

---

۱۲۹. رسائل جاحظ، جمع‌آوری سندوبی، ص ۱۰۶.

روایت یا رأی مورد قبول او عمل کنند. بلکه این مفتی‌ها در شهرهای مختلف به فقه و روایت حدیث معروف بودند. و استفتاکننده به هر یك از آنان که می‌خواست رجوع می‌کرد و موردی که برایش پیش آمده بود از او می‌پرسید و او فتوی می‌داد. و گاهی می‌شد که دوباره به مفتی دیگر رجوع می‌کرد. و قضات در شهرها، به حسب آنچه از قرآن یا سنت یا هر رأیی می‌فهمیدند، قضاوت می‌کردند. و گاهی از فقهای معروف شهر خودشان استفتا می‌کردند. و گاهی موضوع را برای خلیفه می‌فرستادند و از او می‌پرسیدند. چنانکه در دورهٔ عمربن عبدالعزیز صورت گرفت»[۱۳۰].

رأی در عصرِ نخستین عباسی از سال ۱۳۲ هـ (۷۵۰ـ۷۴۹ م) تا ۲۳۲ هـ (۸۴۷ـ۸۴۶ م)

عباسیان از سال ۱۳۲ هـ (۷۵۰ـ۷۴۹ م) روی کار آمدند. خلفای عباسی حرکت علمی را مورد تشویق قرار دادند و با استفاده از سلطهٔ خود به این نهضت علمی یاری رسانیدند. پس، طبیعی بود که علوم دینی در عصر آنان رونق پیدا کند. بلکه نهضت علمی در علوم شرعی زودتر آغاز شد. زیرا علوم شرعی در حال نمو و تکامل طبیعی بود.

در اینجا گلدزیهر در کتاب «عقیده و شرع اسلام»[۱۳۱] سببی ذکر می‌کند: «و آن این است که حکومت امویان دنیوی بود. و دولتی جای آنان را گرفت که خود را دینی و سیاست خود را سیاست شرعی قلمداد می‌کردند: عباسیان حتی خود را در امامت بر این استوار می‌ساختند که از سلالهٔ بیت نبوی هستند. و می‌گفتند: یك نظام منطقی مطابق سنت پیامبر(ص) و احکام دین الهی، بر خرابه‌های حکومت

---

۱۳۰. خضری: تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۱۵۹.

۱۳۱. اینجا مؤلف فشردهٔ سخن گلدزیهر را آورده است ـ العقیدة والشریعة فی الاسلام، ترجمهٔ دکتر موسی و دو همکارش، چاپ دوم، ص ۵۸ـ۵۷ (ترجمه از آلمانی به عربی).

بنی‌امیه که در نزد پارسایان به حکومت زندقه معروف بود، بنا خواهیم کرد. و به نظر می‌رسد که آرمان سیاست ایرانی، یعنی پیوند محکم میان دین و دولت، برنامهٔ حکومت عباسی بود. و تحت ضابطه درآوردن امور دولت بر اساس شرع، اقتضا می‌کند که احکام شرعی گردآوری و تدوین و مرتب شود»(۱۳۲).

تطور معنی کلمهٔ فقه در این دوره:

در صدر دورهٔ عباسی «استنباط» جایی برای خود پیدا کرد و اصول آن، پا گرفتند. و لفظ فقه تدریجاً منتهی شد به اینکه دیگر محدود به معنی اصلی نبود. یعنی محدود به «استنباط از ادله‌ای که نصوص نبودند» نگردید. و معنی اول فقه همان شد که آمدی در الاحکام می‌گوید: «فقه(۱۳۳) در عرف متشرعین مخصوص به

۱۳۲. احمد امین در «ضحی‌الاسلام» گوید: «حق آن است که حکومت امویان حکومت اسلامی نبود که میان مردم تفاوتی نباشد و آدم خوش‌کردار پاداش ببیند اعم از عرب و مولی، و بدکردار عقاب ببیند اعم از عرب و مولی. و حکام به طور یکسان در خدمت مردم نبودند. حکومت فقط عربی بود، و حکام دیگران را فدای عرب می‌کردند. و گرایش جاهلیت بر عرب حاکم بود نه گرایش اسلامی» ـ ج ۱ ص ۲۷.

جاحظ در کتاب «فضل هاشم بر عبد شمس» گوید: چیزی که عمربن عبدالعزیز را خوب جلوه داد و غیرعادی نمود، این بود که او پس از قومی روی کار آمد که همهٔ شرایع دین را و سنن پیامبر(ص) را عوض کردند. مردم قبل از او آن‌قدر ظلم و جور و بی‌اعتنایی به اسلام دیدند که کارهای او در مقایسه با قبلی‌ها کوچك می‌نمود. و چون امور مذکور از او کمتر سر می‌زد، از این رو، مردم او را در ردیف خلفای راشدین به حساب آوردند» ـ رسائل جاحظ، جمع‌آوری سندوبی، ص ۹۱.

۱۳۳. در کتاب «ابجدالعلوم» آمده: «در کشاف اصطلاحات الفنون می‌خوانیم: فقه و علم اصول فقه «علم درایه» نیز خوانده می‌شد. بنابر آنچه در مجمع‌السلوك آمده. و آن عبارت است از اینکه نفس آنچه را که برایش است (مالها) و آنچه را که بر خویش است (ما علیها) بشناسد. از ابوحنیفه چنین نقل شده است. و «مالها و ما علیها» ممکن است به معنی «نافع برای نفس و زیانبار برای آن در آخرت» باشد. به دلیل اینکه مشهور بوده که علم فقه از علوم دینی است. و ممکن است منظور «امور جایز برای نفس و امور واجب بر نفس» باشد، یا «امور جایز برای نفس و امور حرام برای نفس» باشد. و «مالها و ما علیها» شامل اعتقادیات، مانند وجوب ایمان و امثال آن، و شامل وجدانیات یعنی اخلاق باطنی و ملکات نفسانی و عملیات مانند روزه، بیع و امثال آنها، می‌شود. اولی

علمی است که از راه نظر و استدلال نسبت به جملهٔ از احکام شرعی فرعی حاصل گردد»(۱۳۴).

یا آنکه فقه عبارت است از: علم به احکام شرعی از ادلهٔ تفصیلی. چنانکه شوکانی آن را در کتاب «ارشادالفحول» برگزیده است. و منظور از ادلهٔ تفصیلی اعم است از نص و رأی. و اهل این کار را فقها می‌نامند.

اهل رأی و اهل حدیث

تألیف بر این اساس نشأت گرفت. و فقها آشکارا به دو فرقه شدند: اصحاب رأی و قیاس که اهل عراق بودند، و اهل حدیث که اهل حجاز بودند.

سردستهٔ جماعت اهل رأی، که مذهب رأی در او و یارانش استقرار یافت، همانا ابوحنیفه نعمان‌بن ثابت متوفای ۱۵۰ هـ (۷۶۷ م) است که پدر مذهب عراق محسوب می‌شود. او این مذهب را تأسیس کرد. و دو نفر از شاگردانش: یکی ابو یوسف قاضی متوفای ۱۸۲ هـ (۷۹۸ م) و دومی محمدبن حسن شیبانی متوفای ۱۸۹ هـ (۸۰۴ م) در تأسیس آن به او یاری رساندند.

کشمکش میان رأی و حدیث آغاز شد. و ظهور طرفدارانی برای هر یك از رأی و حدیث قدیمتر از دورهٔ ابوحنیفه است. چه آنکه در بین کبار تابعین اهل رأی و اهل حدیث وجود داشت.

دهلوی در «حجةالله البالغة» گوید: «باید دانست که گروهی از علما در

علم کلام است و دومی علم اخلاق و تصوف است و سومی همانا فقه مصطلح است. غزالی گفته: مردم در نام فقه تصرف کردند و آن را به علم فتاوی و آگاهی از دلایل و علل آنها اختصاص دادند. و نام فقه در عصر اول بر علم آخرت و معرفت دقایق نفوس و اطلاع بر آخرت و حقارت دنیا شامل می‌شد. اصحاب شافعی گفتند: فقه همانا علم احکام شرعی از ادلهٔ تفصیلی است. و منظور از حکم همانا نسبت تامهٔ خبری است که علم به آن تصدیق است و علم به غیر آن تصور است. پس فقه عبارت است از تصدیق قضایایی که شرعی و متعلق به کیفیت عمل است تصدیقی که از ادلهٔ تفصیلی که نص شرعی بر این قضایا هستند، فراهم بیابد. و این ادله عبارتند از ادلهٔ اربعه یعنی کتاب، سنت، اجماع، و قیاس» ـ ج ۲ ص ۵۶۰ـ۵۵۹.

۱۳۴. ج ۱ ص ۷.

عصر سعیدبن مسیب متوفای ۹۱ هـ (۷۱۰_۷۰۹ م) و ابراهیم[۱۳۵]، و زهری متوفای ۱۲۴ هـ (۷۴۲_۷۴۱ م) و در عصر مالك و سفیان و بعد از آن، وجود داشتند که از خوض به رأی کراهت داشتند و از فتوی دادن و استنباط پرهیز می‌کردند، جز در مورد ضرورت که ناگزیر می‌شدند. و بزرگترین همّ آنان فقط روایت حدیث بود»[۱۳۶].

خضری در «تاریخ تشریع اسلامی» ضمن بحث از دورهٔ سوم: «تشریع در عهد صغار صحابه و تابعین» در بین ویژگی‌ها و ممیزات این دوره، می‌گوید: «۶. آغاز نزاع بین رأی و حدیث و ظهور طرفداران هر یك از این دو مبدأ: قبلاً گفتیم که کبار صحابه در عصر اول در فتوای خود اولاً به کتاب خدا و بعد به سنت استناد می‌کردند. و اگر درمانده می‌شدند، به وسیلهٔ رأی یعنی قیاس به وسیع‌ترین معانی آن، فتوی می‌دادند. و مایل نبودند که در اخذ به رأی زیاد دست خود را باز کنند... و هنگامی که صغار صحابه و تابعین آنان آمدند، برخی از آنان در فتوی دادن به حدیث بسنده کردند و پا را از حدیث فراتر نمی‌گذاشتند. و در هر مسأله هرچه در حدیث می‌یافتند فتوی می‌دادند. و در این میان، روابطی نبود که مسائل را به یکدیگر ربط دهد. و گروهی دیگر پدید آمدند که معنی شریعت را معقول و قابل‌فهم می‌دانستند و برای آن اصولی قائل بودند که به آن اصول بازمی‌گردد [و احکام شرع از آن اصول و علل و مصالح نشأت می‌گیرند]. پس، اینان با اولی‌ها در عمل به قرآن و سنت قابل دسترسی، اختلاف نداشتند. ولیکن اینان چون معقولیت شریعت را و مبتنی بودن آن را بر اصول محکم به دست آمده از کتاب و سنت، می‌پذیرفتند، از این رو، از فتوی دادن به رأی خودشان در موردی که نصیّ در آن پیدا نمی‌کردند، خودداری نمی‌کردند.

«بدین طریق، اهل حدیث، و اهل رأی، پدید آمدند. اهل حدیث در نزد ظواهر نصوص بازمی‌ایستادند و دربارهٔ علل آنها بحث نمی‌کردند، و به ندرت با رأی خود فتوی می‌دادند. و اهل رأی از علل احکام و ربط مسائل به یکدیگر

---

۱۳۵. او ابراهیم نخعی متوفای سال ۹۶ هـ (۷۱۵_۷۱۴ م) است.

۱۳۶. ج ۱ ص ۱۱۸.

بحث می‌کردند. و جایی که در نزدشان اثری نبود، از رأی خودداری نمی‌کردند. و اکثر اهل حجاز اهل حدیث بودند. و اکثر اهل عراق اهل رأی بودند. از این رو، وقتی که ربیعة [بن ابی عبدالرحمن متوفای ۱۳۶ هـ (۷۵۴_۷۵۳ م)] از سعیدبن مسیب از علت حکم پرسید، سعید گفت: آیا تو عراقی هستی؟

اهل رأی از فقهای عراق:

«از جمله کسانی که از بین فقهای عراق به رأی و قیاس اشتهار یافتند، یکی ابراهیم‌بن یزید نخعی کوفی فقیه عراق بود. او استاد حمادبن ابی سلیمان متوفای ۱۲۰ هـ (۷۳۸_۷۳۷ م) استاد ابو حنیفهٔ پیشوا از اهل عراق، بود. ابراهیم فقه را از علقمه، دائی خودش، گرفت که در ۶۰ هـ (۶۸۰_۶۷۹ م) یا ۷۰ هـ (۶۹۰_۶۸۹ م) وفات یافت. او علقمة‌بن قیس نخعی کوفی بود که از متقدمان فقهای تابعین از طبقهٔ نخستین تابعین و بارزترین و شریفترین شاگرد ابن مسعود بود.

«ابراهیم معاصر عامربن شُرَحبِیل شعبی متوفای ۱۰۴ هـ (۷۳۳_۷۳۲ م) محدث و عالم کوفه بود. و فاصلهٔ این دو از یکدیگر زیاد بود. زیرا شعبی صاحب حدیث و اثر بود. و هرگاه موارد فتوایی پیش می‌آمد و نصّی پیدا نمی‌کرد از فتوی پرهیز می‌کرد و از رأی و اظهارنظر دوری می‌جست. و یك بار گفت: آیا به نظر شما اگر احنِف کشته شود و یك کودك با او کشته شود، آیا دیهٔ هر دو مساوی است یا احنَف به سبب داشتن عقل و هوش دیهٔ بیشتر را به خود اختصاص می‌دهد؟ گفتند: مساوی هستند. گفت: پس قیاس چیزی نیست.

«پس فرق بین ابراهیم و شعبی این است که شعبی، و کسانی که راه او را پیش گرفته‌اند از رجال حدیث و اثر، در محدودهٔ سنت می‌ایستادند و پا را از آن فراتر نمی‌گذاشتند. و حاضر نبودند که به آراء خود چیزی بگویند نه در موردی که در آن سنتی باشد و نه در موردی که در آن سنتی نباشد. و در هیچ‌کدام از این موارد به عقل میدان نمی‌دادند. و بر آن بودند که مصالح منضبط که شارع آنها را در تشریع خود در نظر داشته باشد به هیچ وجه وجود ندارد تا در فتوی دادن به

آنها رجوع و نظر کنیم. و گوئیا هیچ رابطه‌ای بین احکام شرعی نیست.

«وقتی که ربیعه از سعیدبن مسیب شیخ فقهای اهل حدیث دربارهٔ آنچه معقول است در دیهٔ انگشتان سؤال کرد، سعید ناراحت شد. و اهل مدینه ربیعه را «ربیعهٔ رأی» می‌نامیدند. زیرا در علل شریعت بحث می‌کرد. حتی ربیعةبن سوار قاضی گفت: من کسی را داناتر از ربیعه به رأی، ندیدم. به او گفته شد: از حسن و ابن‌سیرین هم داناتر است؟ گفت: از آن دو هم.

«ابراهیم نخعی، و کسانی که راه او را درپیش گرفتند از اهل عراق و برخی فقیهان مدینه، در فتاوی خود علاوه بر اینکه به کتاب و سنت استناد می‌کردند، اما این را دریافتند که این شریعت باید مصالح مورد نظر داشته باشد که برای خاطر آن مصالح تشریع شده باشد. و برای آنان صحیح است که این مصالح را مطمح نظر قرار دهند و آن مصالح را اساس استنباط خود در مواردی که کتاب و سنت پیدا نکرده‌اند، قرار دهند. و برای آنان در این راه، پیشگامان (سلف) صالح، وجود دارد. زیرا صحابه در بسیاری مسائل که برایشان پیش می‌آمد و از کتاب و سنت چیزی در آن باره نمی‌یافتند به قیاس می‌پرداختند و آراء صحابه چیزی جز نتیجهٔ درنظر گرفتن این مصالح نبود»(۲۷).

ابوحنیفه:

اگرچه حمادبن ابی سلیمان کوفی متوفای ۱۲۰ هـ (۷۳۸ م) اولین کسی بود که گروهی شاگرد به گرد خود جمع کرد و به آنها فقه آموخت با داشتن تمایل شدید به رأی، و ابوحنیفه از این شاگردان بود ـ چنانکه در مقالهٔ گلدزیهر دیدیم ـ با این حال، حماد یك اثر علمی مکتوب برجای نگذاشت.

لیکن در مورد ابوحنیفه، ابن‌ندیم در «الفهرست» گوید: «کتاب «الفقه الاکبر» و کتاب «رسالة الی البستی» [ابوسلیمان احمدبن محمد خطابی] و کتاب «العالم و المتعلم» به روایت مقاتل از ابوحنیفه، و کتاب «الرد علی القدریة» از

۱۳۷. ص ۱۳۸ـ۱۳۴.

نوشته‌های ابوحنیفه هستند. و علم، در بر و بحر و در شرق و غرب و در دور و نزدیك، تدوین ابوحنیفه است»(۱۳۸).

در کتاب «اصول» تألیف فخرالاسلام بزدوی آمده: «ابوحنیفه در علم توحید و صفات کتاب «الفقه الاکبر» را نوشت. و در آن به اثبات صفات، و اثبات تقدیر خیر و شر از جانب خداوند و اینکه اینها همه به مشیت الهی است، و اثبات استطاعت با فعل، و اثبات اینکه افعال عباد همگی مخلوق خداوند است، پرداخته و قول به اصلح را رد کرده است. او کتاب «عالم و متعلم» و کتاب «رساله» را تصنیف کرد. و در این «رساله» گفت: احدی به سبب یك گناه کافر نمی‌شود و بدین سبب از ایمان بیرون نمی‌رود و مورد رحمت قرار خواهد گرفت»(۱۳۹).

موفق‌بن احمد مکی حنفی در کتاب «مناقب‌الامام الاعظم» تأثیر ابوحنیفه را در فقه چنین بیان می‌کند: «ابوحنیفه نخستین کسی بود که علم این شریعت را تدوین کرد و احدی از پیشینیان او بر او سبقت نگرفت. زیرا صحابه و تابعین در شریعت نه ابواب مبوب به وجود آوردند و نه کتب مرتب. و فقط به نیروی فهم خودشان اعتماد داشتند. و قلوب خودشان را صندوق‌های علم خودشان قرار دادند. و ابوحنیفه پس از آنان ظهور کرد. و دید که علم پراکنده است. و ترسید که خلف ناصالح آن را ضایع سازند. از این رو، پیامبر(ص) فرمود: «خداوند علم را از مردم محو نمی‌کند و از آنان نمی‌گیرد، مگر فقط با مرگ علما، که آنگاه رؤسای جهانی باقی می‌مانند و بدون علم فتوی می‌دهند و گمراه می‌شوند و گمراه می‌کنند»(۱۴۰). از این رو، ابوحنیفه آن را تدوین کرد و آن را به صورت ابواب مبوّب و کتب مرتب درآورد. او نخست به طهارت سپس نماز و بعد به سایر عبادات، یکی پس از دیگری، و سپس به معاملات و سرانجام به کتاب مواریث پرداخت. و علت اینکه از طهارت شروع کرد و بعد به نماز پرداخت، این است که

---

۱۳۸. ۲۰۲.
۱۳۹. ج ۱ ص ۹۷.
۱۴۰. ج ۱ ص ۱۳۶_۱۳۷.

مکلف، پس از صحت اعتقاد، اولین بار که مورد خطاب قرار می‌گیرد، به وسیلهٔ نمازها است. زیرا نمازها اخص عبادات و از لحاظ وجوب اعم عبادات است. و معاملات را بعد از عبادات می‌آورد، برای اینکه اصل عدم آنها و برائت ذمه از آنها است. و وصایا و مواریث را در آخر می‌آورد. زیرا اینها آخرین احوال انسان هستند. پس، چه خوب آغاز کرده و به انجام رسانیده است. و چه‌قدر حاذق و فهیم است، و چه‌قدر افقه و ماهرتر و داناتر و بصیرتر است!

سپس پیشوایان بعدی آمدند و از علم او اقتباس کردند و به او اقتدا کردند. و کتب خود را به قرینهٔ کتب او تدوین کردند. از این رو، با اسناد حسن از شافعی روایت شده که در حدیثی طویل گفت: علما عیال ابوحنیفه در فقه هستند. و از ابن‌سُریح روایت است که از مردی شنید که دربارهٔ ابوحنیفه سخن می‌گوید. به او گفت: هان! بس کن! که سه‌چهارم علم بالاجماع برای ابوحنیفه مسلم است. و یك‌چهارم برای سایرین مسلم نیست. گفت: چطور؟ گفت: برای اینکه علم سؤال است و جواب. او نخستین کسی بود که سؤال‌ها را مطرح ساخت. پس این نصف علم است. سپس به آنها پاسخ گفت، و بعضی را درست پاسخ داد و بعضی را خطا. و وقتی که ما درست او را در حد خطای او بدانیم، پس او نصف نصف دوم را نیز به خود اختصاص داد. و آخرین یك‌چهارم مورد نزاع است و مسلم نیست که از آن سایرین باشد... و برای اینکه او نخستین کسی است که کتابی در فرائض نوشت. و اولین کسی بود که دربارهٔ شروط[۱۴۱] کتاب نوشت. و فقط کسی می‌تواند دربارهٔ شروط کتاب بنویسد که در علم به نهایت رسیده باشد و مذاهب و مقالات علما را شناخته باشد. زیرا شروط، متفرع بر جمیع کتب فقه است. و احراز شروط در برابر همهٔ مذاهب باید باشد. تا کسی نقضی و فسخی وارد نسازد. و گفته شده: مسائل ابوحنیفه به هزار و پانصد مسأله رسید. و کتاب‌های او و کتاب‌های اصحاب او دال بر این است.

---

۱۴۱. شرط در اصطلاح فقها و اصولیان عبارت است از: امر خارج از شیء و مورد نیاز این شیء و غیر مؤثر در وجود این شیء، مانند طهارت بالنسبة به نماز ـ کشاف اصطلاحات الفنون تألیف تهانوی.

در «مبسوط» آمده: اولین کسی که به تفریع در فقه پرداخت و به تألیف و تصنیف دست زد همانا سراج امت، ابوحنیفه، بود که خداوند با توفیق خود او را برای این کار اختصاص داد. و اصحاب او یکپارچه گرد او را گرفتند. مانند ابویوسف یعقوب‌بن ابراهیم‌بن خنیس انصاری، پیشرو در علم اخبار. و حسن‌بن زیاد لؤلؤی، پیشرو در سؤال و تفریع. و زفربن هزیل‌بن قیس‌بن سلیم‌بن قیس‌بن مکمل‌بن ذهل‌بن ذؤیب‌بن جذیمة‌بن عمرو، پیشرو در قیاس. و محمدبن حسن شیبانی، پیشرو در فطانت و علم اعراب و نحو و حساب. و کسی که خود را وقف تصنیف اموری ساخت که ابوحنیفه آنها را تفریع کرده بود، محمدبن حسن شیبانی بود که مبسوط را جمع‌آوری کرد تا متعلمان ترغیب شوند، و با بسط الفاظ و تکرار مسائل در کتب، متعلمان را، خواه‌ناخواه، به حفظ آنها وامی‌داشت»(۱۴۲).

فخر رازی گوید: «اینکه می‌گویند: ابوحنیفه نخستین مصنف در فقه است پس قول او بر قول سایرین رجحان دارد. پاسخش این است که این حجت عکس مدعی را بهتر می‌رساند. زیرا واضع نخستین کلام خود را از روی مساهلات و مسامحات می‌آورد. و متأخر منقح‌تر و مهذب‌تر سخن می‌گوید. به‌علاوه، اگر منظورشان این است که ابوحنیفه کتابی در فقه تصنیف کرد، این درست نیست. زیرا کتاب مصنَّف از او باقی نمانده. بلکه اصحاب او بودند که کتابها را نوشتند. و اگر منظورشان این است که او در مسائل سخن گفت و به تفاریع پرداخت، این را نمی‌پذیریم که او در این کار نخستین کس بود. بلکه اصحاب پیامبر(ص) و تابعین همگی به این کار دست زدند»(۱۴۳).

تأثیر اهل رأی در فقه اسلامی

فشردهٔ سخن آنکه مذهب اهل رأی بود که ابواب فقه را مرتب ساخت و

---

۱۴۲. سرخسی: مبسوط ج ۱ ص ۳.

۱۴۳. رازی: مناقب شافعی ص ۴۴۰.

باعث شد که مسائل فقه در ابواب مختلف گرد آیند. و حدیث در عراق اندك بود و اهل رأی زیاد به قیاس پرداختند و در آن مهارت یافتند. و از این رو، «اهل رأی» نام گرفتند. و در شرح اصول بزودی به نام «کشف‌الاسرار» تألیف عبدالعزیز بخاری آمده: «بدین سبب به آنان «اصحاب رأی» گفتند که کار آنان را بیان کنند. و وجه تسمیهٔ آنان به این نام به علت آگاهی متقن و دقیق آنان به حلال و حرام و استخراج آنان معانی را از نصوص برای بنای احکام، و دقت نظر آنان در آنها، و کثرت تفریع آنان بر اساس آنها است. و همهٔ معاصران آنان از این کار عاجز بودند. از این رو، غیر آنان خود را به حدیث نسبت دادند، و ابوحنیفه و اصحابش به رأی...

از مالك‌بن انس نقل است که می‌گفت: من با ابوحنیفه ملاقات کردم و اوقاتی با هم نشستیم و سخن او در مسائل فراوان دور می‌زد. و من فقیه‌تر از او ندیدم. و عمیق‌تر از او در معنی و حجت ندیدم. و روایت شده که مالك به کتاب‌های ابوحنیفه نگاه می‌کرد و از آنها فقه می‌آموخت.

علت اینکه اهل حجاز بیشتر از اهل عراق، به روایت حدیث می‌پرداختند، این بود که مدینه‌دار هجرت و مأوای صحابه بود. و کسانی که از آنان به عراق رفتند به جهاد و سایر شؤن دولتی بیشتر می‌پرداختند تا به حدیث. و مذهب اهل عراق این هدف را دنبال می‌کردند که فقه را برای رفع نیاز قانونگذاری دولت کافی سازند. و می‌خواستند فقه را فصول مرتب سازند که رجوع به آنها به هنگام قضاوت و استفتا آسان باشد. و می‌خواستند تفاریع فزونی یابد تا حوادث جدید و هر حادثه‌ای را که پیش بیاید بپوشاند.

«امام مرغنینانی درباره ابوحنیفه ذکر کرده که مردی نزد او آمد و گفت: سوگند یاد کرده‌ام که از این جنابت غسل نکنم. او دست مرد را گرفت و برد تا به پلی رسید که بر روی نهری بود، و آن مرد را به آب انداخت. و او در آب فرو رفت و بیرون آمد. و گفت: طاهر و مبرا شدی. زیرا سوگند مربوط به کار خود او بود. و از او کاری سر نزد. و مردی از او پرسید دربارهٔ کسی که سوگند یاد کرده بود که اگر از جنابت امروز غسل کنم زنم را طلاق می‌دهم. همچنین آن مرد سوگند یاد کرده بود که اگر نماز امروز را ادا نکنم زنم را طلاق می‌دهم. و سوگند

یاد کرده بود که اگر زنم را امروز وطی نکنم طلاقش می‌دهم. او گفت: عصر را بگزارد و سپس آن زن را وطی کند، سپس غسل را به غروب تأخیر اندازد. غروب که سد غسل کند و نماز مغرب را بگزارد و سوگند خود را هم نشکسته است. زیرا او امروز غسل نکرده و نماز را ترك نکرده و جماع را نیز ترك نکرده است. و نیز دربارهٔ زنی که بالای نردبان رفته بود و شوهرش گفته بود که اگر بالا روی مطلَق هستی و اگر پایین بیایی مطلَق هستی، از او سؤال شد. او گفت: نردبان را بردارند و در همان حال که زن روی آن است به زمین گذارند. یا زن را بردارند و به زمین گذارند. و برخلاف سخن آن شوهر نیز کاری صورت نگرفته است. زیرا آن زن نه بالا رفته و نه پایین آمده است. و از او سؤال شد دربارهٔ مردی که به زنش گفته بود: اگر این جامه را بپوشی پس تو چنانی، و اگر من در این جامه با تو مجامعت نکنم پس تو چنانی. و علماء کوفه متحیر ماندند. او گفت: شوهر، آن جامه را بپوشد و با زنش مجامعت کند. و از او سؤال شد دربارهٔ مردی که سوگند یاد کرده بود که اگر تخم‌مرغ بخورد زنش را طلاق دهد. و زن او آمد و در آستین خود تخم‌مرغ داشت. و مرد نمی‌دانست که در آستین او تخم‌مرغ است. و به زنش گفت: اگر آنچه را که در آستین تو است نخورم پس تو چنانی. او در پاسخ گفت: تخم‌مرغ را زیر مرغ بگذارند و وقتی که جوجه شد و بزرگ شد بپزد و بخورد. و قشر و خون به حساب نمی‌آیند چونکه خوردنی نیستند. یا آنکه جوجه را در دیگی بپزند و آن مرد آن را بخورد و آب آن را نیز بخورد. و سوگندش نمی‌شکند. ..و از ابوبکر محمدبن عبدالله نقل است که موالی به کوفه آمدند و یکی از آنان زنی داشت بسیار زیبا. مردی کوفی به آن زن چسبید و گفت همسر من است. و زن نیز بدین سخن کوفی اعتراف کرد. و مولی مدعی آن زن بود اما بینه و دلیل نداشت. این قضیه به نزد امام آورده شد. امام با ابن ابی‌لیلی و جماعتی به منزلگاه آن مولی آمد. و به گروهی از زنان دستور داد که به منزلگاه آن مولی وارد شوند. وقتی این زنان به آنجا نزدیك شدند، سگ آن مولی، پارس کرد. بعد دستور داد که آن زن وارد شود. وقتی که آن زن به آنجا وارد شد سگ به دور او چرخید و دمش را تکان داد. امام گفت: حق روشن شد. و زن به حق تن در داد و اعتراف کرد... و نیز از او سؤال شد دربارهٔ مردی که به همسرش که

قدحی آب در دست داشته، گفته بود: اگر آن را بیاشامی یا بریزی یا به زمین بگذاری یا به کسی بدهی پس تو چنانی. در پاسخ گفت: پارچه‌ای در آن قرار دهد که آن پارچه، آب را به خود بکشد»(۱۴۴).

بین اهل رأی و اهل حدیث:

لاجرم، مذهب اهل رأی همانا مذهب قضاوت بوده است. و پیشوایان این مذهب قاضی بوده‌اند. مانند ابویوسف و محمد.

در «اصول» بزودی آمده است: «محمد در کتاب «ادب القاضی» گوید: حدیث جز با رأی راست نیاید. و رأی جز با حدیث راست نیاید. حتی کسی که حدیث را به خوبی نداند یا حدیث را بداند و رأی را به خوبی نداند، برای قضاوت و فتوی صلاحیت نخواهد داشت»(۱۴۵).

از این سخن معلوم می‌شود که تا چه اندازه در مذهب اهل رأی به امور قضاوت و فتوی اهمیت داده می‌شود. و در شرح «تنویر الابصار» که ابن‌عابدین بر آن «حاشیهٔ» مشهور خود را به نام «رد المختار الی‌الدر المختار» نوشته، چنین آمده: «خداوند حکم را به اصحاب و اتباع ابوحنیفه قرار داده از زمان خودش تا وقتی که عیسی طبق مذهب او حکومت کند»(۱۴۶).

اهل حدیث، اهل رأی را مورد نکوهش قرار می‌دادند. چونکه اهل رأی مسائل زیادی مطرح می‌کردند و روایت آنان اندك بوده است.

از رقبةبن مصقله دربارهٔ ابوحنیفه سؤال شد. پاسخ داد: «ابوحنیفه داناترین مردم به چیزهایی بود که وقوع نیافته، و جاهل‌ترین آنان بود به چیزهایی که وقوع یافته. و این سخن از حفص‌بن غیاث دربارهٔ ابوحنیفه نقل شده است. منظور این بوده که ابوحنیفه به آثار گذشته دانا نبوده است»(۱۴۷).

---

۱۴۴. کردری: المناقب، ج ۱ ص ۲۱۱ـ۲۰۷.
۱۴۵. ج ۱ ص ۱۸ـ۱۷.
۱۴۶. ج ۱ ص ۴۰.
۱۴۷. از کتاب «مختصر جامع بیان‌العلم» تألیف ابن عبدالبر.

ابن‌عبدالبر در کتاب «الانتقاء» روایت می‌کند: «حکم‌بن واقد گفت: دیدم ابوحنیفه از اول روز تا نزدیك ظهر فتوی می‌داد. و وقتی که رفت‌وآمد مردم کمتر شد. به نزدیك او رفتم و گفتم: ای ابوحنیفه اگر ابوبکر و عمر در این مجلس ما بودند و همین مسائل مشکل که برای تو مطرح شد، برای آن دو مطرح می‌شد، حتماً از پاسخ به بعضی از آنها خودداری می‌کردند. ابوحنیفه به او نظری انداخت و گفت آیا تو تب داری (اَمحموم انت)؟»(۱۴۸).

اهل حدیث:

پیشوای اهل حدیث، یعنی اهل حجاز، مالك‌بن انس متوفای **۱۷۹** هـ (**۷۹۵** م) بود. و طریقهٔ اهل حجاز در اسنادها بااهمیت‌تر از سایرین بود و به صحت مقرون‌تر بود. زیرا آنان در شروط نقل، یعنی عدالت و ضبط، شدیدتر بودند. و از پذیرفتن مجهول‌الحال، در اسناد، امتناع می‌ورزیدند.

مالك‌بن انس و کتاب «الموطأ»:

مالك کتاب «الموطأ» را نوشت. و اصول احکام را، یعنی اصول صحیح و مورد اتفاق را در آن مندرج ساخت. و آن را بر حسب ابواب فقه مرتب کرد.

در حاشیهٔ زرقانی بر «الموطأ» آمده: ابوعبدالله محمدبن ابراهیم کتانی اصفهانی گوید: به ابوحاتم رازی گفتم: چرا موطأ مالك به این نام خوانده می‌شود؟ پاسخ داد: چیزی است که او ساخته و آن را برای مردم آماده (موطأ) کرده، تا آنکه موطأ مالك خوانده شد. چنانکه کار سفیان «جامع» خوانده شد. و ابوالحسن‌بن فِهْر از علی‌بن احمد خلنجی نقل می‌کند که گفت از بعضی مشایخ شنیدم که می‌گفت: مالك گفت: این کتابم را به هفتاد فقیه ارائه کردم که همهٔ این فقیهان اهل مدینه بودند و همگی در آن با من موافق بودند (و اطَئَنی). از این رو،

۱۴۸. ص ۱۴۷.

آن را موطأ نامیدم. ابن فِهْر گوید: قبل از مالك احدی به این نامگذاری مبادرت نکرده است. زیرا نویسندگان زمان او، بعضی نام جامع را و بعضی نام مصنَّف را و بعضی نام مؤلَّف را به کار گرفته‌اند. و لفظ موطأ یعنی آماده شده و منقح. و ابن عبدالبر از فضل‌بن محمدبن حرب مدنی نقل کرده که گفت: اولین کسی که کتابی در مدینه طبق محتوای «موطأ» یعنی دربرگیرندهٔ موارد اتفاق و اجماع اهل مدینه، نوشت، عبدالعزیزبن عبداللهبن ابی سلمه الماجشون بود. این کار را به صورت گفتار بدون حدیث به انجام رسانید، و به نزد مالك آورد. او به آن نظر افکند و گفت: چه کار خوبی است، و اگر من این کار را کرده بودم با آثار آغاز می‌کردم، و آنگاه آن را با گفتار محکم می‌ساختم. سپس مالك به تصنیف «موطأ» مصمم گردید. و آن را تصنیف کرد. و همهٔ علمای آن روز مدینه به نوشتن موطأها پرداختند. و به مالك خبر دادند که خود را مشغول این کتاب کرده‌ای در حالی که مردم در این کار شریك تو شده و نظایر این کتاب را نوشته‌اند. مالك گفت: کارهایی که کرده‌اید نزد من بیاورید. آنها را آوردند و او در آنها نظر افکند. و گفت: باید بدانید که بالا نمی‌رود مگر آن کاری که برای خاطر خدا صورت گرفته باشد. فضل گوید: گویا آن کتاب‌ها را به چاه‌ها ریختند. و دیگر چیزی دربارهٔ آنها نشنیدم. و ابومصعب روایت کرده که ابوجعفر منصور به مالك گفت: کتابی برای مردم بنویس که مردم را به آن وادار کنم تا همه یکپارچه آن را بپذیرند. مالك با او به گفتگو پرداخت. او گفت: این کتاب را بنویس. امروز احدی داناتر از تو نیست. پس، مالك «الموطأ» را نوشت. و قبل از فراغت مالك از این کار، منصور مرد. و در روایتی آمده که منصور گفت: این علم را مدوَّن کن و کتابی بنویس. و در آن از سخت‌گیری‌های ابن‌عمر، و از سهل‌گیری‌های ابن‌عباس، و از شواذ و نوادر ابن‌مسعود، اجتناب کن. و اوسط امور را برگزین و مورد اجماع صحابه و پیشوایان را درپیش بگیر. و در روایتی، به مالك گفت: این علم را یك علم کن. مالك گفت: اصحاب پیامبر(ص) در شهرها متفرق شده‌اند. و هر کدام از آنان، طبق رأی خود، در شهر مورد سکونت خود، فتوی داده است: اهل مدینه قولی دارد. اهل عراق قولی برای خود دارد که با اهل مدینه فرق می‌کند. منصور گفت: اما اهل عراق که اصلاً حرفشان را قبول ندارم. علم فقط علم اهل مدینه است.

پس، این علم را برای مردم تدوین کن. و در روایتی از مالك نقل است که به منصور گفتم: اهل عراق به علم ما رضایت نمی‌دهند و آن را نمی‌پذیرند. منصور گفت: همهٔ اهل عراق را، در صورت عدم پذیرش، با شمشیر گردن می‌زنم و پشت‌هایشان را با تازیانه تکه‌تکه می‌کنم.

اگر مالك «موطأ» خود را برای اجابت دعوت منصور به منظور علم واحد ساختن این علم و گرد آوردن مردم در دور آن، تدوین نکرده باشد، پس، مالك «موطأ» خود را برای اجابت و پاسخگویی به نیاز مسلمین تدوین کرده است. چه آنکه نیاز مسلمین به جمع احکام و ترتیب و تنقیح و هموار کردن آنها نیاز شدید داشتند. و منصور این نیاز را دریافته. دلیل این مدعی، آن است که در «رسالةالصحابه» تألیف ابن‌مقفع، و در کتاب «ضحی‌الاسلام» آمده: «ابن مقفع رساله‌ای داشت به نام صحابه ـ که منظور صحابهٔ پیامبر نیست، چنانکه معنی مشهور این لفظ است، بلکه منظور یاران و والیان و خلفا است... این رساله ارزش زیادی دارد. زیرا این رساله بیانی است در نقد نظام دولت وقت، و راه‌های اصلاح آن. این رساله را به امیرالمؤمنین ارائه داده است، اما نام این امیرالمؤمنین را نبرده است. و ظاهراً همان منصور بوده است»(۱۴۹).

احمد امین پس از تلخیص آن رساله در ضحی‌الاسلام می‌گوید: فشردهٔ رأی ابن مقفع در اصلاح قضاوت این است که یك قانون رسمی تدوین شود که مملکت اسلامی در جمیع اقطار بر اساس آن قانون بچرخد»(۱۵۰).

منصور شاید می‌خواسته نظر ابن مقفع تأمین شود که تلاش می‌کرده مردم را وادارد که فقط «الموطأ» را ملاك عمل قرار دهند، اگر اجلش نرسیده بود.

در کتاب «تبییض‌الصحیفه» آمده: «مالك در ترتیب دادن به «الموطأ» پیرو ابوحنیفه است. اما اثبات این ادعا دشوار است. زیرا ابوحنیفه و مالك معاصر بودند. هرچند که اجل به مالك بیشتر مهلت داد. و قدیمی‌ترین مجموعه از مجموعه‌های فقهی که در عصور نخستین فقه بین سنی‌ها نوشته شد و به دست ما رسید «موطأ» مالك است.

۱۴۹. ص ۲۰۵.
۱۵۰. ص ۲۱۰.

«در حاشیهٔ محمد زرقانی بر «موطـأ» مالك آمـده: «موطـأ» از نخستیـن مصنفات است. در مقدمهٔ فتح‌الباری آمده: باید دانست که آثار پیامبر(ص) در عصر صحابه و کبار تابعین، در جوامع، مدون و مرتب نبود. و این دو دلیل داشت: یکی آنکه آنان در ابتدای حال از این کار نهی شدند، چنانکه در مسلم آمده. و این از ترس آن بوده که مبادا برخی از آنها به قرآن مخلوط شود. دوم آنکه حافظه آنان قوی بود، و اذهانشان فعال بود. زیرا اکثر آنان نمی‌توانستند بنویسند. سپس در اواخر عصر تابعین، تدوین آثار و تبویت اخبار پدید آمد. یعنی آنگاه که علما در شهرها پراکنده گشتند. و بدعت‌گذاری از سوی خوارج... و از سوی منکران قدرها، بسیار شد. و اولین کسی که به جمع‌آوری آثار پیامبر(ص) پرداخـت، ربیع‌بن صبیح و سعیدبن ابی عروبه و غیر آن دو بودند. و در هر باب جداگانه به تصنیف پرداختند، تا آنکه کبار اهل طبقهٔ سوم در نیمهٔ قرن دوم به تدوین احکام پرداختند. و امام مالك «الموطأ» را تصنیف کرد. و در آن حدیث معتبر اهل حجاز را دنبال کرد و با اقوال صحابه و تابعین درهم آمیخت. و ابن‌جریح در مکه به تصنیف پرداخت، و اوزاعی در شام، و سفیان ثوری در کوفه، و حمادبن سلمة در بصره، و هشیم در واسط، و معمر در یمن، و ابن‌مبارك در خراسان، و جریربن عبدالحمید در ری، به تصنیف پرداختند. و اینان همگی در یك زمان بودند و معلوم نیست کدام‌یك از اینان اسبق بوده است. سپس، بسیاری از اهل عصرشان دنبال کار آنان را گرفتند و به سامان دادن احکام بر منوال آنان استمرار بخشیدند. تا آنکه برخی از پیشوایان در نظر گرفتند که حدیث پیامبر(ص) را جداگانه تدوین کنند. و این کار در رأس دویست هجری صورت گرفت. و مسندها را تصنیف کردند»(۱۵۱).

ابوطالب مکی در «قوت» گوید: «این کتاب‌ها بعد از سال ۱۲۰ یا ۱۳۰ هجری پدید آمدند. گویند که نخستین تصنیف همانا کتاب ابن‌جریح در مکه، در آثار و تفسیر بود. سپس کتاب معمر در یمن بود که سنن پراکنده را به صورت مبوب درآورد. سپس، «الموطأ» در مدینه بود. بعد ابن‌عُیینه به نوشتن جامع و

۱۵۱. ج ص ۱۰ـ۹.

تفسیر دربارهٔ علم قرآن و احادیث متفرقه پرداخت. و جامع سفیان ثوری نیز در همین زمان تصنیف شد. و گفته شده که این جامع در ۱۶۰ تدوین شد».

ابن‌ندیم در «فهرست» گوید: «مالك کتاب‌هایی داشت که از جملهٔ آنها «الموطأ» و «کتاب «رسالة الی الرشید»»(۱۵۲).

هدف اهل حجاز همچون هدف اهل عراق، تدوین احکام شرعی به صورت مبوب و مرتب بود. اما اهل حدیث به حدیث بیشتر از رأی اعتماد داشتند. و اصلاً رأی را ضرورت به حساب می‌آوردند که جز با اکراه و با بی‌اطمینانی به رأی دست نمی‌زدند.

از مالك روایت است که در بعضی حوادثی که پیش می‌آمد و از او سؤال می‌شد و او در آن اجتهاد می‌کرد و با رأی خود نظر می‌داد، می‌گفت: «فقط ظن دارم و ما یقینی نداریم»(۱۵۳).

اهل حدیث مایل نبودند که مردم مسائل زیادی را مطرح کنند ـ همان‌گونه که اهل درهم، درهم‌های خود را انباشته می‌سازند ـ و مایل نبودند که دربارهٔ چیزی که رخ نداده سؤال شود. تا چه رسد به وضع استحسان و ظن و تکلف و نظیر اینها، و اتخاذ اینها به عنوان دین.

ابن عبدالبر در «الانتقاء» گوید: «هیثم‌بن جمیل گفت: مالك‌بن انس را دیدم که چهل‌وهشت مسأله از او پرسیدند، او در پاسخ سی و دو تای آنها گفت: نمی‌دانم.

با این حال، اهل حدیث منکر اجتهاد رأی و قیاس بر اساس اصول، در حوادث غیر منصوص، نبودند».

شافعی و وضع فقه در دورهٔ او

شافعی ظاهر گشت در حالی که امر به گونه‌ای بود که شرح دادیم. یعنی

۱۵۲. ص ۱۹۹.
۱۵۳. ابن عبدالبر: مختصر جامع بیان‌العلم ص ۱۹۲.

نهضت بررسی فقهی در بلاد اسلام برپا شده بود. نهضتی که در صدد رفع نیاز عملی در دولتی بود که می‌خواست احکام شرع را قانون خود سازد. و فقها به دو دسته گشته بودند: اهل رأی که در نهضت خود به تیزهوشی و تیزبینی عقولشان و نیرومندی‌شان در جدل اعتماد داشتند. و اهل حدیث که بر سنن و آثار اعتماد داشتند و جز در مقام ضرورت از رأی سود نمی‌جستند.

«اهل رأی، در سرزنش اهل حدیث می‌گفتند: نقل روایات بسیار زمینه را برای کاهش تدبّر و تفهم فراهم می‌کند. از ابویوسف حکایت شده که اعمش متوفای ۱۴۷ هـ (۷۶۴ م) از من مسأله‌ای پرسید. من بودم و او لاغیر. و من به آن مسأله پاسخ گفتم. او به من گفت: این پاسخ را از کجا گفتی ای یعقوب؟ گفتم به حسب حدیثی که تو برایم نقل کردی. گفت: ای یعقوب من این حدیث را قبل از اجتماع پدر و مادر تو، تاکنون، در خاطر دارم و تأویل آن را نفهمیدم مگر الآن»(۱۵۴).

در شرح عبدالعزیز بخاری بر اصول بزدوی آمده: «از یکی از اهل حدیث پرسیدند که اگر دو کودك از شیر یك میش تغذیه کنند آیا حرمت رضاع بین آن دو تحقق پیدا می‌کند؟ پاسخ داد بلی تحقق پیدا می‌کند زیرا پیامبر(ص) فرموده: «هر دو کودکی که از پستان واحد شیر بخورند یکی بر دیگری حرام می‌شود.» و او به سبب اینکه رأی خود را به کار نگرفته، خطا رفته است. یعنی او تأمل نکرده که حکم حرمت متعلق به جزئیه و بعضیه است. بدین معنی که این حکم فقط بین آدمیان تحقق می‌یابد نه بین آدم و میش.

«و از شیخ خودم شنیدم که گفت: یکی از اصحاب حدیث، بعد از استنجاء به آوردن وتر می‌پرداخت. از باب اینکه می‌خواست به این حدیث عمل کند که: «من استنجی فلیوتر»(۱۵۵) [هر کس استنجا کند باید مسح او طاق باشد].

پس، اصحاب حدیث حافظان اخبار پیامبر(ص) بودند. اما از نظر و جدل عاجز بودند. و هرگاه یکی از اصحاب رأی سؤالی یا اشکالی بر اهل حدیث وارد

---

۱۵۴. ابن عبدالبر: مختصر جامع بیان‌العلم ص ۱۸۲.
۱۵۵. ج ۱ ص ۱۸ـ۱۷.

می‌کرد، متحیر می‌ماندند»(۱۵۶).

اهل حدیث در استنباط ضعیف هستند. و در دفع طعن‌ها و شبهه‌ها از حدیث، کم‌توان هستند. و اهل حدیث این ایراد را بر اهل رأی وارد می‌کردند که در دین خودشان به ظن تکیه می‌کنند و انصار سنت نیستند و در مورد سنت استوار نیستند. زیرا اصحاب ابوحنیفه قیاس جلی را بر خبر واحد مقدم می‌داشتند و مرسل‌ها و مجهول‌ها را می‌پذیرفتند.

در کتاب «الانتقاء» آمده: «شنیدم که عبدالله‌بن مبارك متوفای ۱۸۱ هـ (۷۹۷ م) می‌گفت: ابوحنیفه از قدیم شعبی و نخعی و سایر اکابر را درك کرد. او در رأی بصیر بود. و این در مورد او مسلم و مورد قبول همه بود. اما او در حدیث ناتوان بود»(۱۵۷). و «آنان حدیث صحیح را در صورتی که مخالف قیاس باشد نمی‌پذیرفتند. و آن را در واقعهٔ عام‌البلوی نمی‌پذیرفتند»(۱۵۸).

در کتاب «اصول» تألیف بزدوی آمده است: «ابوحنیفه و اصحابش، اهل حدیث و معانی هستند. اما در مورد اهل معانی بودن آنان، همهٔ علما این را مسلم گرفته‌اند و از این رو، آنان را اصحاب رأی نامیده‌اند. و رأی نامی است برای فقهی که ذکر کردیم. آنان در حدیث نیز از اولویت برخوردارند. مگر نه این است که آنان نسخ قرآن را با حدیث جایز می‌دانند. زیرا سنت در نزد آنان از پایگاه عظیم برخوردار است. آنان به احادیث مرسل، از باب تمسك به سنت و حدیث، عمل می‌کردند. و فکر می‌کردند که عمل به حدیث در عین حالی که مرسل است، از رأی و از کنار گذاشتن مرسل‌ها(۱۵۹) بهتر است... و روایت مجهول را بر قیاس مقدم داشته‌اند و قول صحابی را بر قیاس مقدم داشته‌اند»(۱۶۰).

---

۱۵۶. رازی ص ۳۸.
۱۵۷. الانتقاء، ص ۱۳۲.
۱۵۸. رازی: مناقب ص ۲۵۰.
۱۵۹. «مرسل در اصطلاح محدثان آن است که تابع از پیامبر(ص) با حذف راویان مابین خود و پیامبر(ص) روایت کند. و مجهول آن است که راوی به روایت حدیث شهرت نداشته باشد. و جز در یك حدیث یا دو حدیث دیده نشود» ـ شرح بزدوی.
۱۶۰. ج ۱ ص ۱۷ـ۱۶.

نشأت شافعي:

وقتی که شافعی آمد، وضع به‌گونه‌ای بود که یاد کردیم. شافعی نخست در نزد اهل حدیث علمای مکه به تفقه پرداخت. مانند مسلم‌بن خالد زنجی متوفای ۱۷۹ هـ (۷۹۵ م) و سفیان‌بن عُیَیْنه متوفای ۱۹۸ هـ (۸۱۳ م). سپس نزد پیشوای اهل حدیث، مالك‌بن انس، در مدینه، رفت. و ملازم او گردید. و از توجه و فضل او تا آن حد برخوردار گردید که او را دوست و گرامی داشت.

از انس‌بن عبدالاعلی نقل است که شنید که شافعی می‌گفت: «وقتی ذکر علما به میان می‌آید، مالك ستارهٔ آنان است. هیچ کس به اندازهٔ مالك به من محبت نکرده است»(۱۶۱).

با این حال، نشأت شافعی، از هر جهت، نشأت اهل حدیث نبود و استعداد او نیز استعداد آنان نبود.

شافعی در آغاز به آموختن لغت، شعر، ادب، و اخبار مردم پرداخت. و او رابطهٔ خود را با این علوم قطع نکرد. حتی در آن هنگامی که با اهل حدیث ارتباط یافت، با آنکه اهل حدیث این علوم را در زمرهٔ علوم نافع به حساب نمی‌آوردند، معذالك او پیوند خود را با این علوم قطع نکرد.

از مُصْعَب زبیری حکایت است که گفت: «پدر من و شافعی برای یکدیگر به انشاء و خواندن شعر می‌پرداختند. و شافعی شعر هُذَیل را از حفظ خواند، و گفت: این را به احدی از اهل حدیث نیاموز. زیرا اهل حدیث نمی‌توانند این را تحمل کنند»(۱۶۲).

در طبقات الشافعیه تألیف نووی، از یك نسخهٔ خطی، در شرح‌حال محمدبن علی بجلی قیروانی آمده: «بجلی گفت: ربیع به من گفت: شافعی وقتی در خانهٔ خود تنها می‌شد، همچون سیل در ایام عرب و سرگذشت آنان خروشان می‌شد».

شافعی طبعاً حریص علم بود. هرچه از فنون علم می‌یافت می‌آموخت. در شرح‌حال او آمده است که او به هنگامی که به یمن رفت به علم فراست اشتغال

۱۶۱. الانتقاء ص ۲۳.

۱۶۲. معجم‌الادباء، چاپ اروپا، ج ۶ ص ۳۸۰.

یافت(۱۶۳). و به تنجیم و طب پرداخت. و بسا که آموختن تنجیم و طب در یکی از سفرهایش به عراق بوده است. جایی که تنجیم به عنوان فرعی از فروع علوم ریاضی به حساب می‌آمد. و طب شاخه‌ای از علم طبیعی بود. و علم ریاضی و طبیعی دو قسم از اقسام فلسفه بودند که مسلمین عراق در حال شنیدن بوی فلسفه بودند. و شافعی به تیراندازی و سوارکاری، در جوانی خود بسیار علاقه‌مند بود. و در کهولت خود نیز در کنار تیراندازان ماهر قرار می‌گرفت و به آنان دعا می‌کرد و کمك مالی به آنان می‌کرد. او دوست داشت که اسبان خوب و استران چالاك به دست آورد.

در کتاب «طبقات‌الشافعیة» تألیف قاضی شمس‌الدین صَفدی [نسخهٔ خطی کتابخانهٔ پاریس شمارهٔ ۲۰۹۳] در شرح‌حال شافعی، آمده: «شافعی در لباس پوشیدن مقتصد بود، و در دست چپ انگشتر داشت. به طب و تیراندازی آشنایی کامل داشت. شجاعترین و بهترین سوارکار بود. گوش خود و گوش اسب را می‌گرفت در حالی که اسب به تاخت می‌رفت».

در «مفتاح‌السعاده» تألیف طاش کبری‌زاده آمده است: «از شافعی نقل است که بر در مالك دسته‌ای اسب خراسان و استر مصر دیدم که بهتر از آنها را ندیده بودم. گفتم: چقدر خوب‌اند. گفت: اینها هدیه‌ای است از من به تو ای اباعبدالله گفتم یکی از آنها را برای خودت نگهدار تا سوار شوی. گفت: من شرم دارم که تربتی را که پیامبر(ص) در آن است، با سم چهارپا زیر پا گذارم»(۱۶۴).

و چنین برمی‌آید که او در جرح رجال و عیب‌جویی، مانند اهل حدیث، سختگیر نبود. و در «طبقات الشافعیة الکبری» حکایتی است دال بر اینکه شافعی سختگیری عیب‌گیران (مزکّین) را به مسخره گرفت.

شافعی گفت: «در مصر نزد مردی عیب‌گیر (مزکّی) حاضر بودم که مردی را مورد خرده‌گیری و جرح قرار می‌داد. به او گفتند علت این عیب‌گیری تو چیست؟

---

۱۶۳. در کشف‌الظنون، کتابی دربارهٔ «قیافه» به او نسبت داده شده است. عبارت کشف‌الظنون چنین است: «تنقیح فی علم القیافه، رسالة للامام الشافعی».

۱۶۴. ج ۲ ص ۸۷.

و با اصرار سبب آن را از او پرسیدند. او گفت: من دیدم که او ایستاده بول می‌کرد. به او گفتند: مگر چه اشکالی دارد؟ گفت: باد ترشحات آن را به بدن و جامهٔ او می‌رساند و با آن نماز می‌خواند. به او گفتند: آیا خودت دیدی که ترشحات بول به او و جامهٔ او رسید و او با آن نماز خواند قبل از آنکه بشوید؟ گفت: نه، ولیکن معلوم است که حتماً این کار را خواهد کرد»(۱۶۵).

در بین علمای معاصر شافعی کسانی بودند که او را در حدیث چندان نیرومند نمی‌دیدند: ابو عبدالله صاغانی از یحیی‌بن اکثم نقل می‌کند که گفت: ما نزد محمدبن حسن [شیبانی] در مناظره، حضور داشتیم. شافعی مردی بود با عقل و فهم قرشی و با ذهن زودیاب. و اگر او به سماع حدیث بیشتر می‌پرداخت، امت محمد(ص) به وسیلهٔ او از غیر او یعنی از سایر علما بی‌نیاز می‌گشت»(۱۶۶).

چون شافعی به عراق رفت، جور و جفای اهل رأی نسبت به استادش مالك و مذهب مالك، نظر او را جلب کرد. و اهل رأی، هم نیرومندتر بودند، و هم از مقام و منزلت بالاتری در نزد خلفا برخوردار بودند، و امور قضاوت را در اختیار داشتند. علاوه بر آنکه آنان در جدل ماهرتر و زبان‌آورتر بودند.

حال دو فرقهٔ اهل رأی و اهل حدیث را می‌توانیم از روایات زیر که دربارهٔ پیشوای این دو فرقه: ابوحنیفه و مالك، روایت شده‌اند دریابیم:

ابن‌عبدالبر مالکی از طبری روایت کرده که گفت: مالك با تازیانه ضرباتی خورد. و اختلاف پیش آمد که چه کسی او را زد و چرا زد؟ طبری گفت: عباس‌بن ولید از ذکوان از مروان طاطَری روایت کرده که ابوجعفر منصور مالك را از حدیث «لیس علی مستکرهٍ طلاقة» نهی کرد. سپس از روی دسیسه کسی را نزد او فرستاد و آن را از او پرسید. و او در حضور مردم آن را نقل کرد»(۱۶۷).

و اما دربارهٔ ابوحنیفه، موفق مکی در کتاب «المناقب» از مَعْمربن حسن هروی نقل می‌کند که ابوحنیفه و محمدبن اسحاق متوفای ۱۵۰ هـ (۷۶۷ م) با

۱۶۵. ج ۱ ص ۱۹۵_۱۹۴.
۱۶۶. ابن‌حجر: ص ۵۹.
۱۶۷. الانتقاء، ص ۴۴_۴۳.

هم در نزد منصور بودند. و منصور برای امری که او را اندوهناك ساخته بود، علما و فقهای اهل کوفه و مدینه و سایر شهرها را گرد آورده بود. و در پی ابوحنیفه فرستاد و او را به بغداد آورد. و آن گرفتاری که داشت جز ابوحنیفه کسی دیگر نتوانست آن را رفع کند. و چون نیاز منصور به دست ابوحنیفه رفع شد، ابوحنیفه را در نزد خود نگاه داشت، تا قُضات و حکام، امور را نزد او آورند. و ابوحنیفه بود که امور را حل و فصل می‌کرد و حکم‌ها را صادر می‌کرد. و منصور، محمدبن اسحاق را نیز نزد خود نگاهداشت، تا نبردهای پیامبر(ص) را و غزوه‌های آن حضرت را برای پسرش مهدی جمع‌آوری کند. معمر گوید: روزی ابوحنیفه و محمدبن اسحاق هر دو در حضور منصور بودند. و محمد نسبت به ابوحنیفه حسادت می‌ورزید. چونکه می‌دید که منصور او را ترجیح می‌دهد و مقدم می‌دارد و در گرفتاری‌هایی که برای منصور و رعیت و قضاوت و حکام پیش می‌آمد با او مشورت می‌کرد. و محمد از ابوحنیفه دربارهٔ مسأله‌ای پرسید، به قصد اینکه اعتقاد منصور را دربارهٔ او تغییر دهد: و به ابوحنیفه گفت: چه می‌گویی دربارهٔ مردی که سوگند یاد کرده که چنین و چنان نکند یا سوگند یاد کرده که چنین و چنان بکند. و او، ان‌شاءاللهِ [استثناءِ] متصل به سوگند نگفته باشد. و بعد از آنکه از سوگند خود فراغت یافته و ساکت شده مبادرت به گفتن ان‌شاءالله [استثناء] کرده باشد؟ ابوحنیفه پاسخ داد: استثناء اگر جدا و مقطوع از سوگند باشد بی‌فایده است. و فقط استثنائی می‌تواند مفید باشد که متصل به سوگند باشد. محمد گفت: چگونه بی‌فایده است در صورتی که جد اکبر این امیرالمؤمنین ابوالعباس عبدالله‌بن عباس گفته است: استثنای آن، حتی بعد از یك سال، جایز است. و به این آیه استدلال کرد: «و اذکر ربك اذا نسیت». منصور به محمد گفت: راستی ابوالعباس چنین گفت؟ گفت بلی. آنگاه منصور رو به ابوحنیفه کرد و در حالی که غضبناك شده بود گفت: با ابوالعباس مخالفت می‌کنی؟ ابوحنیفه گفت: با ابوالعباس مخالفت نمی‌کنم. سخن ابوالعباس تأویلی دارد که راست درمی‌آید. ولیکن از پیامبر(ص) به من رسیده که فرمود: «هر کس سوگندی یاد کند و استثناء کند، سوگند خود را نشکسته است». و ما آن را به معنی متصل به سوگند می‌گیریم. و اینان خلافت تو را قبول ندارند. و از این رو، به خبر ابوالعباس استدلال می‌کنند.

منصور پرسید: چگونه؟ ابوحنیفه گفت: اینان می‌گویند: بیعت اینان با تو از باب تقیه بوده. و هر وقت که بخواهند می‌توانند از بیعت تو خارج شوند و چیزی بر گردن نداشته باشند. منصور گفت: پس اینطور؟ ابوحنیفه گفت بلی. منصور دستور داد: این را بگیرید ـ یعنی محمدبن اسحاق را ـ و او را گرفت و ردایش را در گردنش کرد و زندانی ساخت»(۱۶۸).

در یك نسخهٔ خطی از کتاب «طبقات الفقها» تألیف قاضی شمس‌الدین عثمانی صَفَدی آمده: «طوسی [علی‌بن مسلم طوسی] از ابوحنیفه تنفر داشت. و او این را می‌دانست. یك بار ابوحنیفه به منصور وارد شد و مردم زیاد بودند. طوسی گفت: امروز ابوحنیفه را می‌کشم. و به ابوحنیفه گفت: امیرالمؤمنین به ما دستور می‌دهد که گردن مردی را بزنیم، و ما نمی‌دانیم جریان از چه قرار است، آیا ما باید او را بکشیم؟ ابوحنیفه گفت: ای ابوالعباس! آیا امیرالمؤمنین به‌حق امر می‌کند یا به باطل؟ گفت: به حق، گفت: حق را پیروی کن هرجا که باشد و از آن مپرس. بعد ابوحنیفه به شخص مجاور خودش گفت: او می‌خواست مرا به زنجیر کشد ولی من او را به دام انداختم»(۱۶۹).

طبیعی بود که شافعی از استاد خود و مذهب او دفاع کند. و شافعی در حالی بدین کار پرداخت که عقل نیرومند، علم کامل، فصاحت قوی، جوانی پرتوان، عنفوان جوانی، و حمیت عربی داشت. نمونه‌هایی از دفاع شافعی از مالك و مذهب مالك روایت شده است: «از محمدبن حکم نقل است که گفت: از شافعی شنیدم که می‌گفت: محمدبن حسن [شیبانی] به من گفت: پیشوای ما از پیشوای شما داناتر است، یعنی ابوحنیفه از مالك. و پیشوای شما نباید سخن بگوید. و پیشوای ما نباید ساکت گردد. شافعی گوید: من خشمگین شدم و گفتم: تو را به خدا کدامشان به سنت پیامبر(ص) داناتر بود مالك یا ابوحنیفه؟ گفت: مالك، ولیکن پیشوای ما قیاسی‌تر و مجتهدتر بود. گفتم: بلی! و مالك به کتاب خدا و ناسخ و منسوخ آن و سنت پیامبر(ص)، از ابوحنیفه داناتر است. و هر کس به

---

۱۶۸. ج ۱ ص ۱۴۴ـ۱۴۲.

۱۶۹. نسخهٔ خطی کتابخانه باریس شمارهٔ ۲۰۹۳ ص ۳۹.

کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) داناتر باشد، به سخن گفتن اولی است»(۱۷۰).

این دفاع از مذهب مالك در هنگام ورود شافعی به عراق، در آغاز کار، بود. شافعی مدت زیادی در عراق ماند. در آنجا کتاب‌های محمدبن حسن [شیبانی] و سایر اهل رأی را، در ضمن مطالعاتش در عراق، مطالعه کرد. و با محمدبن حسن ملازم گردید. و برای دفاع از اهل حدیث برخی اقوال و آراء او را رد کرد.

شکی نیست که شافعی در آن روزگار از مذهب اهل حدیث متأثر بود. و نیز از ملازمت عالم‌دار هجرتش [شیبانی] متأثر بود. او از مذهب استادش، از روی حمیتی که نسبت به استادش و یاران مستضعف استادش داشت، دفاع می‌کرد.

اما بزار کردری، دربارهٔ سبب آمد و شد شافعی پیش محمدبن حسن و اصحابش روایاتی می‌آورد که با آوردن آن روایات، از سویی به این نکته اشاره دارد که شافعی می‌توانسته به مدخل‌های اهل رأی داخل شود. و از سوی دیگر نسبت به وفاداری و حق‌شناسی شافعی در مورد کسی که گاهگاهی به او خوبی کرده بود، خدشه وارد می‌سازد: کردری می‌گوید: «علی‌بن حسین رازی گفت: شافعی، سفیان‌بن سحبان، فرقد، و عیسی‌بن ابان، در جایی جمع بودند، و در مسأله‌ای در باب وصایا که مسألهٔ غامض بود، به بحث پرداختند. امام شافعی فکر کرد که از مسأله سر درمی‌آورد. ولی این‌طور نبود. و سفیان او را به مسأله‌ای غامض‌تر کشانید، تا متحیر گشت و سخن گفتن برایش امکان‌پذیر نبود. این را به محمد گفتند. محمد گفت: با او مدارا کنید که او مجالس و مصاحب ما است. و این کار را با او نکنید»(۱۷۱).

و نیز می‌گوید: «از عبدالرحمن شافعی نقل است که شافعی حق محمدبن حسن را نشناخت. محمد به او نیکی کرد اما او وفاداری نشان نداد. و از اسماعیل مُزَنی نقل است که امام شافعی در عراق چون مقروض بود محبوس گردید. و چون محمد جریان امر را شنید از حبس خلاصش کرد. و شافعی گفت: من از بین همه، شکرگزار او هستم. و از ابن‌سماعه نقل است که شافعی چند بار

---

۱۷۰. ابن‌عبدالبر: الانتقاء، ص ۲۴.

۱۷۱. بزّاز کردری: مناقب، ج ۲، ص ۱۵۰.

مفلس گردید. و به نزد محمد آمد. و محمد با اصحابش سخن گفت و صدهزار درهم برای او جمع‌آوری کردند. و نیاز او رفع شد. بار دیگر کارش به افلاس کشید، و محمد هفتادهزار درهم برایش گرد آورد. بعد بار سوم نزد محمد آمد. و محمد گفت: من آبرویم را در بین یارانم از میان نمی‌برم. اگر در تو خیری بود، آنچه برایت جمع کردم هم برای خودت و هم برای اولاد تو کافی بود. و او قبل از آن شوق فراوان به کتاب‌های محمد داشت و در بین یاران محمد به مناظره می‌پرداخت و خود را از آنان به حساب می‌آورد. و چون بار سوم نزد محمد آمد، اظهار مخالفت با محمد کرد»(۱۷۲).

خود شافعی این را نمی‌پذیرد: «حاکم از طریق محفوظ‌بن ابی توبة نقل می‌کند که از شافعی شنیدم که می‌گفت: می‌گویند من برای دنیا با آنان به مخالفت برخاستم. مگر چنین چیزی ممکن است در صورتی که دنیا با آنان است؟ انسان فقط برای شکم و فرج خود می‌خواهد. در حالی که من از مطاعم لذیذ ممنوعم، و نمی‌توانم نکاح کنم ـ یعنی به علت داشتن بواسیر ـ من مخالفت نمی‌کنم مگر با مخالفان سنت پیامبر(ص)»(۱۷۳).

وقتی که شافعی در سال ۱۹۵ هـ (۸۱۱ـ۸۱۰ م) به بغداد بازگشت تا دو سال در آنجا بماند او به تدریس و تألیف پرداخت. بغدادی در «تاریخ بغداد» می‌نویسد: «از ابوالفضل زجاج نقل است که می‌گفت: چون شافعی به بغداد آمد، و در جامع چهل و اندی حلقهٔ درس و یا پنجاه حلقه بود. او وقتی داخل بغداد شد پیوسته این حلقه و آن حلقه می‌نشست و به آنان می‌گفت: خداوند گفت و پیامبر(ص) گفت. در حالی که آنان می‌گفتند: اصحاب ما گفت. تا آنکه در مسجد جامع حلقه‌ای جز او باقی نماند»(۱۷۴).

گروهی از بزرگان اهل رأی چونان احمدبن حنبل و ابی‌ثور، به دروس شافعی آمد و شد داشتند. و از مذهب اهل رأی به مذهب او گرویدند.

از احمدبن حنبل نقل است که گفت: «هیچ‌یك از اصحاب حدیث که دوات

۱۷۲. همان منبع قبلی ج ۲ ص ۱۵۱ـ۱۵۰.
۱۷۳. ابن حجر: ص ۷۶.
۱۷۴. ج ۲ ص ۶۹ـ۶۸.

با خود حمل کرد وجود ندارد که شافعی بر گردن او حقی نداشته باشد. به او گفتیم: ای ابومحمد چگونه؟ گفت: اصحاب رأی اصحاب حدیث را مسخره می‌کردند، تا آنکه شافعی به آنان آموخت و به طور مستدل از آنان دفاع کرد»(۱۷۵).

مذهب قدیم و جدید شافعی

شافعی در بغداد کتاب «الحجة» را نوشت. ابن‌حجر از بُوَیْطی روایت می‌کند که شافعی گفت: اهل حدیث بر من گرد آمدند و از من خواستند که در نقد کتاب ابوحنیفه، بنویسم. گفتم: سخن آنان را نمی‌دانم مگر در کتاب‌های آنان نظر کنم. و کتاب‌های محمدبن حسن [شیبانی] برای من نوشته شدند. و من یکسال در آنها نظر کردم. بعد کتاب بغدادی، یعنی الحجة را نوشتم»(۱۷۶).

از این می‌فهمیم که مذهب قدیم شافعی که در بغداد بنا نهاد، عمدة ردی بر مذهب اهل رأی بود، و به مذهب اهل حدیث نزدیك بود.

بغدادی از حرملة روایت می‌کند که او از شافعی شنید که می‌گفت: «در بغداد ناصر حدیث نامیده شدم»(۱۷۷).

ابن حجر از بیهقی نقل می‌کند که کتاب «الحجة»ای که شافعی آن را در بغداد تصنیف کرد، حامل و ناقل آن از شافعی، زعفرانی بوده است. شافعی کتاب‌های دیگری نیز دارد که حامل و ناقل آنها غیر زعفرانی است. از جمله کتاب «السیر» است که راوی آن ابوعبدالرحمن احمدبن یحیی شافعی است. و در «کشف‌الظنون» آمده: «الحجة تألیف امام شافعی است که مجلد ضخیمی است که در عراق آن را نوشت. و هرگاه گفته می‌شود مذهب قدیم شافعی، منظور همین تصنیف است. این را اِسنَوِی در «المبهمات» گفته است. و مذهب قدیم شافعی به فتواهای او که در این کتاب داده است نیز اطلاق می‌شود».

---

۱۷۵. الانتقاء، ص ۸۶.
۱۷۶. ابن‌حجر: ص ۷۶.
۱۷۷. ج ۲ ص ۶۸.

سپس، شافعی به مصر آمد. بزّار کردری در کتاب «مناقب الامام الاعظم» جز این را نمی‌پذیرد که مسافرت شافعی از بغداد به مصر به گونه‌ای هزیمت و فرار بوده است. او می‌گوید: «از جارودبن معاویه نقل شده که شافعی در عراق کتاب‌هایی می‌نوشت، و یاران محمدبن حسن شیبانی سخنان او را باطل می‌ساختند و بر ضد او استدلال می‌کردند و اقوال او را تضعیف می‌کردند و عرصه را بر او تنگ می‌ساختند. و اصحاب حدیث نیز به سخن او توجهی نداشتند و او را به اعتزال نسبت می‌دادند. و چون در عراق بازاری نداشت، به مصر آمد که فقیه معلوم نداشت. و بازارش در مصر گرفت»(۱۷۸).

و در مصر شاگردان مالك به او کمك کردند. اما پس از آنکه شافعی مذهب جدید خود را بنا نهاد و شروع به نوشتن کتاب‌هایی در رد مالك کرد، شاگردان مالك از او آزرده شده و گرفتاری‌هایی برای شافعی به وجود آوردند.

در «طبقات الشافعیه» تألیف نووی، نسخهٔ خطی دارالکتب المصریه، در شرح‌حال یوسف‌بن یحیی ابو یعقوب بویطی آمده: «ابوبکر صیرفی در کتابش «شرح اختلاف الشافعی و مالك» از بویطی نقل می‌کند که شافعی به مصر نزد ما آمد. و بسیار رد بر مالك نوشت. من در امر او شك داشتم و متحیر ماندم. و به نماز و دعا زیاد پرداختم امیدوار بودم که خداوند مرا راهنمایی کند که کدامشان برحق است. بعد در خواب دیدم که حق با شافعی است. و شك من برطرف شد. و مشهور است که بویطی قبل از آنکه قول شافعی را بپذیرد، بر مذهب مالك بود. و در همان کتاب آمده که مُزَنی بر مذهب اهل عراق بود».

ربیع گوید: از شافعی شنیدم که می‌گفت: به مصر آمدم بیش از شانزده حدیث، مورد اختلاف من و مالك، نبود. و بعد دیدم او اصل را می‌پذیرد و فرع را کنار می‌گذارد و فرع را می‌پذیرد و اصل را رها می‌کند.

سپس شافعی در رد بر مالك مسائلی را ذکر می‌کند که در آنها اخبار صحیح را کنار می‌گذارد و به قول یك صحابی یا تابعی یا به رأی خود عمل می‌کند.

بعد شافعی مسائلی را که مالك در آنها اقوال صحابه را کنار گذاشته و به

---

۱۷۸. ج ۲ ص ۱۵۳.

رأی یك تابعی یا به رأی خودش قائل می‌شود، ذکر می‌کند. و یادآور می‌شود که او مدعی اجماع می‌شود، در حالی که مختلف فیه است.

سپس، شافعی بیان می‌کند که ادعای اینکه اجماع اهل مدینه حجت است، یك سخن ضعیف است»(۱۷۹).

برخی راویان نقل کرده‌اند که: «شافعی بدین سبب کتاب‌هایی در رد مالك نوشت که به او خبر رسید که در اندلس شب‌کلاه مالك را وسیلهٔ استسقا قرار می‌دهند. و به آنان گفته می‌شود: پیامبر(ص) گفت. آنان می‌گویند: مالك گفت. و شافعی می‌گفت: مالك بشر است و خطا می‌کند. و بدین سبب او به تصنیف کتاب در موارد اختلاف خود با مالك پرداخت. و می‌گفت: در این‌باره از خداوند طلب خیر کردم»(۱۸۰).

در کتاب «مغیث الخلق فی اختیار الاحق» تألیف امام الحرمین جوینی، نسخهٔ خطی دارالکتب المصریه، آمده: «مالك در مراعات مصالح مطلقه که مرسل و کلی هستند و مستند به شواهد شرع نیستند، افراط کرد. و ابوحنیفه نظر خود را بر جزئیات و فرع و تفاصیل محدود کرد بدون مراعات قواعد و اصول. و شافعی بین قواعد و فروع جمع کر. پس، مذهب او اقصد مذاهب و مطلب او اسد مطالب است».

مذهب جدید شافعی:

مذهب جدید شافعی که در مصر بنا نهاد بیانگر شخصیت او و روشن‌کنندهٔ نبوغ او و آشکارکنندهٔ استقلال اوست.

«از احمد سؤال شد: نظر تو دربارهٔ کتاب‌های شافعی که در نزد عراقی‌ها نوشت چیست؟ آیا این کتاب‌ها نزد تو محبوب‌تر هستند یا آن‌هایی که در مصر نوشت؟ گفت: کتاب‌هایی که در مصر نوشت بااهمیت‌اند. زیرا او این کتاب‌ها را

۱۷۹. رازی: ص ۲۶.
۱۸۰. ابن‌حجر: ص ۷۶.

در عراق نوشت اما آنها را محکم و منقح نکرد. سپس وقتی که به مصر آمد آنها را محکم و متقن ساخت. چنانکه ذهبی در تاریخ کبیرش چنین حکایت می‌کند»(۱۸۱).

در کتاب «مغیث‌الخلق» آمده: شافعی دو مذهب داشت: مذهب قدیم و مذهب جدید که ناسخ مذهب قدیم است. و جایز نیست که مذهب قدیم مبنای فتوی و حکم باشد با امکان مذهب جدید. زیرا قدیم منسوخ گشت. و به سبب اینکه متأخر ناگزیر متقدم را از میان برمی‌دارد. چنانکه منسوخ با آمدن ناسخ باقی نمی‌ماند. بنابراین جای هیچ‌گونه تردید نیست. و برای شافعی تردیدی و شکی نماند مگر در هجده مسأله. زیرا فرصت پیدا نکرد که بر اساس اصل خودشان آنها را بیرون بیاورد و استنباط کند و محکم و کامل گرداند. چه آنکه در جوانی مرگ به سراغ او آمد»(۱۸۲).

مذهب جدید شافعی به وسیلهٔ کتاب‌هایی که او در مصر نوشت به ما رسید. بیهقی متوفای ۴۵۸ هـ (۱۰۶۶ـ۱۰۶۵ م) کتاب‌های شافعی را برشمرده است. و ابن‌حجر آن کتاب‌ها را بر اساس گفتهٔ بیهقی چنین خلاصه کرده است: «رسالة القديمة، رسالة الجديدة، اختلاف الحديث، جماع‌العلم، ابطال الاستحسان، احكام القرآن، بيان‌الغَرَض، صفةالامر و النهی، اختلاف مالك و الشافعی، اختلاف‌العراقين، اختلاف الشافعی مع محمدبن الحسن، كتاب علی و عبدالله، فضائل قريش، و كتاب الام».

کتاب الام(۱۸۳)، صد و چهل و اندی کتاب است. و کتابی بزرگ به نام «السنن» از شافعی است که حامل آن حرمله بوده است. و کتاب مختصر الكبير و المنثورات و همچنین مختصر مشهور را نوشته که حامل آن مُزَنی در کتاب المبسوط است. بیهقی گفته: و بعضی کتب جدید او، تصنیف او به حساب

۱۸۱. حاشیهٔ الانتقاء ص ۷۷.

۱۸۲. ص ۷۸.

۱۸۳. در طبقات الشافعية تألیف نووی در شرح حال احمدبن مؤدب ابوعبدالله هروی، آمده: او برای عاصم روایت بکر را قرائت می‌کرد. وقتی که شب می‌شد مغرب را می‌گزارد و در کتاب الربیع و فقه نظر می‌کرد تا بعد از عشاء. می‌گویم [یعنی نووی می‌گوید]: الأم به نام کتاب‌الربیع خوانده می‌شد.

نیامده‌اند. و اینها عبارتند از: الصیام، الحدود، الرهن الصغیر، الاجاره، و الجنائز. چونکه او دستور داد که این کتاب‌ها بر طبق مذهب جدید نزد او قرائت شوند. و آنچه مغایر اجتهادش بود سوزانید. گوید: گاهی مغایر اجتهادش را از بین نبرد و اکتفا کرد به موارد دیگر که در آنها تذکر داده که از آن رجوع کرده است. به نظر من این حکایت مفید است و بسیاری از اشکال را که در اثر مسائلی پیش آمده که رجوع شافعی از آنها مشهور است رفع می‌کند. و اینها در بعضی از این کتب موجود هستند.

سپس، ابن‌حجر نقل کرده که اصحاب شافعی، اعم از اهل حجاز و اهل عراق، مسائلی و زیاده‌هایی از شافعی به دست آورده‌اند که به قول ابن‌حجر دال بر این است که کتاب‌های دیگری نیز شافعی تدوین کرده که اینان حامل آن کتاب‌ها بوده‌اند. زیرا این مسائل در کتاب‌هایی که ذکر شد، وجود ندارند.

ابن‌حجر در تلخیص خود، کتاب «مسند شافعی» را نیاورده است. و ما نمی‌دانیم که بیهقی هم آن را نیاورده یا نه؟ رازی گوید: «کتاب او به نام مسند شافعی کتابی است که در دنیا مشهور است»(۱۸۴).

علاوه بر اینکه من در طبقات الشافعیه تألیف نووی، نسخهٔ خطی دارالکتب المصریه، در شرح‌حال محمدبن یعقوب‌بن یوسف ابوالعباس سنانی نیشابوری معروف به اصم متولد ۲۴۹ هـ (۸۶۳ م) دیدم: «مسند شافعی که معروف است، از تألیفات شافعی نیست و شافعی آن را جمع‌آوری نکرده است. بلکه آن را یکی از اصحاب اصم از سماعات اصم جمع‌آوری کرده است. و از این رو، آن مسند، فراگیرندهٔ همهٔ حدیث شافعی نیست. چونکه آن بهٔ حدیثی که اصم از شافعی گرفته محدود است».

جهت‌گیری جدید شافعی در بررسی‌های فقهی:

قبل از شافعی، مذاهب فقهی در جهت جمع مسائل و ترتیب آنها و

---

۱۸۴. ص ۱۴۶.

برگرداندن آنها به ادلهٔ تفصیلی آنها خصوصاً در جایی که دلائل آنها نصوص باشند، گام برمی‌داشتند.

و اهل حدیث، چون اعتمادشان به حدیث زیاد بود، بیشتر از اهل رأی به ذکر دلائل می‌پرداختند.

شافعی که مذهب جدیدش را آورد، هر دو مذهب را بررسی کرده و نقصی در آن دو یافته بود که می‌خواست برطرف سازد. او شروع کرد به نقض بعضی تعریفات از این لحاظ که آنها از پیروی نظام متحد در طریقهٔ استنباط، خارج شده‌اند.

و این روشن می‌سازد که او در فقه جهت‌گیری جدیدی را که عبارت است از خط مشی عقل علمی که به جزئیات و فروع توجه ندارد، درپیش گرفته است.

از جمله دلائل اینکه خط‌مشی شافعی در جهت تدقیق فروع نیست، این است که ابن‌عبدالبر در الانتقاء گوید: احمدبن حنبل گفت: شافعی به ما گفت: شما به حدیث و رجال از من داناتر هستید، هرگاه حدیث صحیح باشد مرا آگاه سازید. حدیث اگر صحیح باشد من آن را می‌پذیرم، اگر هم کوفی باشد یا بصری و یا شامی»(۱۸۵).

طریقهٔ چاره‌اندیشی او برای این علم دال بر روش اوست. محمد، خواهرزادهٔ شافعی، از مادرش نقل می‌کند که گفت: «گاهی می‌شد که در یك شب سی بار یا کمتر یا بیشتر چراغ نزد شافعی می‌بردیم. و او به پشت خوابیده بود و فکر می‌کرد و درمی‌یافت و صدا می‌کرد ای کنیز چراغ بیاور. و چراغ برایش برده می‌شد. و او چیزی را می‌نوشت و بعد می‌گفت: چراغ را ببرید. به احمد گفته شد که منظور او از بیرون آوردن چراغ از پیش او چه بوده است؟ گفت: ظلمت برای دل روشن‌تر است»(۱۸۶).

این نوع تفکر آرام در تاریکی شب، همچون تفکر کسی که به مسائل جزئی و تفاریع می‌پردازد، نیست. بلکه او می‌خواسته استدلال‌های تفصیلی را به وسیلهٔ

---

۱۸۵. ص ۷۵.

۱۸۶. طاش کبری‌زاده: مفتاح‌السعاده ج ۲ ص ۹۱.

اصولی که آنها را جمع کند تحت ضابطه درآورد. و این همانا نظر فلسفی است.

ابن‌سینا در منطق شفا می‌گوید: «ما به نظر در الفاظ جزئی و معانی آنها اشتغال نمی‌ورزیم. زیرا آنها پایان‌پذیر نیستند تا تحت حصر و شرح دربیایند. اگر هم متناهی بودند علم ما به آنها، از لحاظ اینکه جزئی هستند، موجب کمال حِکْمی و یا غایت حکمی نمی‌شود»(۱۸۷).

احمد می‌گفت: «شافعی در چهار چیز فیلسوف است: در لغت، اختلاف مردم، معانی، و فقه»(۱۸۸).

شافعی کوشیده تا اصول استنباط فقهی و قواعد آنها را به صورت علم ممتاز جمع‌آوری کند، و فقه را تطبیق قواعد آن علم قرار دهد. و بدین نحو مذهب شافعی از مذهب اهل عراق و اهل حجاز متمایز می‌گردد.

غزالی در المستصفی گوید: «بیان حد و تعریف اصول فقه: باید دانست که تا معنی فقه را نفهمی معنی اصول فقه را نخواهی فهمید. فقه در اصل وضع لغوی عبارت است از: دانستن و فهمیدن. مثلاً می‌گویند: «فلان فقیه الخیر و الشر» یعنی فلانی خیر و شر را می‌داند و می‌فهمد. ولیکن در عرف علما، فقه عبارت است از: علم به احکام شرعی که فقط مخصوص افعال مکلفین است. حتی عادتاً نام فقیه به متکلم و فلسفی و نحوی و محدث و مفسر گفته نمی‌شود. بلکه نام فقیه مختص عالمان به احکام شرعی مخصوص افعال انسانی است. مانند وجوب، حرمت، اباحه، استحباب، و کراهت. و مانند صحیح بودن عقد یا فاسد و باطل بودن آن. و مانند قضا بودن عبادت یا ادا بودن آن و امثال اینها. و می‌دانی که افعال، دارای احکام عقلی هستند که به وسیلهٔ عقل درك می‌شوند. مانند عرض بودن آنها، و قائم به محل بودن آنها، و مخالف جوهر بودن آنها، و از اکوان حرکتی و سکونی بودن آنها، و امثال اینها. و کسی که به این احکام عقلی افعال، عالم است، به نام متکلم خوانده می‌شود، نه فقیه. و اما احکام افعال انسانی، از لحاظ اینکه واجب، حرام، مباح، مکروه، و مستحب هستند، برعهدهٔ فقیه است که آنها را بیان کند.

۱۸۷. ابن‌سینا، مدخل منطق، قاهره ۱۳۷۱ هـ (۱۹۵۲ م) ص ۲۸_۲۷.

۱۸۸. رازی: ص ۳۵.

اکنون که این نکته را دریافتی، باید بدانی که اصول فقه عبارت است از: ادلۀ این احکام و شناخت وجوه دلالت آن ادله بر احکام، به طور کلی، نه به طور تفصیل. چه آنکه علم خلاف، از فقه، نیز مشتمل بر ادلۀ احکام و وجوه دلالت آنها است، ولیکن به طور تفصیل. مانند دلالت حدیث خاص در مسأله نکاح دختر بدون ولی، فقط. و دلالت آیۀ خاص در مسألۀ متروك‌التسمیه، فقط. و در اصول به یکی از مسائل فقهی پرداخته نمی‌شود، و به عنوان آوردن مثال نیز به یك مسألۀ فقهی پرداخته نمی‌شود. بلکه در اصول به اصل کتاب، سنت، و اجماع و به شرایط صحت و ثبوت آنها و آنگاه به وجوه کلی دلالت آنها پرداخته می‌شود ـ و این وجوه کلی دلالت آنها یا از لحاظ صیغۀ آنها است، یا مفهوم لفظ آنها، یا معقول لفظ آنها که همانا قیاس است ـ بی‌آنکه در آنها به مسألۀ خاص پرداخته شود. و بدین نحو اصول فقه را با فروع آن مقایسه کن. پس شناختی که ادلۀ احکام عبارتند از کتاب، سنت، و اجماع. و علم به طرق ثبوت این اصول سه‌گانه و شروط صحت آنها و وجوه دلالت آنها بر احکام است که به نام اصول فقه خوانده می‌شود»(۱۸۹).

شافعی اولین کسی بود که در علوم دینی به شیوۀ علمی به تصنیف پرداخت:

اگر شافعی نخستین کسی باشد که بررسی‌های فقهی را به ناحیۀ علمی سوق داد، پس او اولین کسی است که مصنَّفی در علوم دینی اسلامی به شیوۀ علمی، با تصنیف خود در اصول فقه، به وجود آورد. رازی گوید: «مردم اتفاق دارند که اولین(۱۹۰) مصنِّف در علم اصول فقه، شافعی است. و اوست که ابواب آن را مرتب ساخت، و بعضی اقسام آن را از بعضی دیگر متمایز ساخت. و مراتب

۱۸۹. ج ۱ ص ۵ـ۴.

۱۹۰. «نخستین مبتکر این علم شافعی است بالاجماع. او کتاب «الرساله» را در آن نوشت و به ابن‌مهدی فرستاد. و این رساله مقدمۀ الام است» ـ کتاب اتمام‌الدرایه لقراء النقابة تألیف جلال‌الدین سیوطی، که در حاشیۀ مفتاح‌العلوم چاپ شده است، ص ۷۹.

قوت و ضعف آنها را شرح داد.

و روایت شده که عبدالرحمن‌بن مهدی از شافعی، که یك جوان بود، خواست کتابی برای او بنویسد که در آن شرایط استدلال به قرآن و سنت و اجماع و قیاس، و بیان ناسخ و منسوخ، و مراتب عموم و خصوص، ذکر شود. و شافعی «رساله» را نوشت و به او فرستاد. او چون رساله را خواند گفت: گمان نمی‌کنم خداوند مثل این آدم آفریده باشد»(۱۹۱).

شافعی واضع علم اصول

رازی گوید: «باید دانست که نسبت شافعی به علم اصول چونان نسبت ارسطاطالیس به علم منطق است. و همچون نسبت خلیل‌بن احمد به علم عروض است. زیرا مردم پیش از ارسطو به حسب صرف طباع سلیم خودشان به استدلال می‌پرداختند. و قانون فراهم‌آمده‌ای در کیفیت ترتیب حدود و براهین نداشتند. و ناگزیر سخنانشان مشوش و آشفته بود. چونکه صرف طبع اگر از قانون کلی یاری نجوید، به ندرت کامیاب می‌شود. ارسطاطالیس که این وضع را دید، مدت زیادی از مردم عزلت گزید، و علم منطق را برای آنان استخراج کرد. و به سبب تدوین منطق، یك قانون کلی برای مردم وضع کرد که در معرفت حدود و براهین به آن رجوع کنند.

«شعرا نیز قبل از خلیل‌بن احمد اشعاری به نظم درمی‌آوردند و تکیه‌شان فقط بر طبع بود. و خلیل علم عروض را استخراج کرد. و این یك قانون کلی در مصالح شعر و مفاسد آن گردید.

«در این مورد نیز مردم قبل از شافعی در مسائل اصول فقه سخن می‌گفتند و

---

۱۹۱. در طبقات الفقهاء تألیف قاضی شمس‌الدین عثمانی اصفهانی در شرح‌حال شافعی آمده: «عبدالرحمن‌بن مهدی امام اهل حدیث عصر شافعی از شافعی خواست که کتابی در اصول فقه بنویسد. و او «رساله» را نوشت. و اهل آن عصر را به اعجاب واداشت. و مردم بالاجماع آن را نیکو شمردند و بر حفظ آن همت گماشتند. مُزَنی گفته: من «رساله» را پانصد بار خواندم که هر بار چیزی از آن سود جستم که قبلاً نمی‌دانستم».

استدلال و احتجاج می‌کردند. ولیکن قانون کلی نداشتند که در معرفت دلائل شریعت و در کیفیت معارضهٔ آنها و ترجیح آنها به آن قانون رجوع کنند. آنگاه شافعی علم اصول فقه را استنباط کرد و برای مردم قانون کلی که در شناخت مراتب ادلهٔ شرع به آن رجوع کنند، وضع کرد». سپس رازی گوید: «باید دانست که شافعی رساله را در بغداد نوشت. و وقتی که به مصر رفت، تصنیف رساله را اعاده و بازاندیشی کرد. و در هر یك از آن دو.علم کثیر است»(۱۹۲).

در کتاب «مغیث‌الخلق فی اختیارالاحق» تألیف امام الحرمین جوینی آمده: «بر صاحب نظر و بینا، و بر آنکه بعضی علم را آموخته و بر مبتدی، و بر عوام و توده، رجحان نظر شافعی در فن اصول، پوشیده نیست. چه آنکه او نخستین مبتدع ترتیب اصول، و هموارکنندهٔ ادله و مرتب‌کنندهٔ آنها و بیان‌کنندهٔ آنها است. و در این باب «رساله» خود را نوشت».

بدرالدین محمدبن عبدالله زرکشی، متوفای ۲۹۴ هـ (۱۲۹۱ م) در کتاب اصول فقه خودش به نام «بحرالمحیط» می‌گوید: «فصل ـ شافعی اولین کسی است که در اصول فقه به تصنیف پرداخت. و در این باب است کتاب‌الرسالة، کتاب احکام‌القرآن، اختلاف‌الحدیث، ابطال‌الاستحسان، جماع‌العلم و کتاب‌القیاس که در آن گمراهی معتزله را ذکر کرده و رجوع او از قبول شهادت آنان در آن یاد شده است. سپس، مصنفان علم اصول کار او را دنبال کردند. احمدبن حنبل گوید: ما عموم و خصوص را نمی‌دانستیم تا اینکه شافعی آمد. و جوینی در شرح رساله گفته: احدی قبل از شافعی به تصنیف اصول و معرفت آن مبادرت نکرد. از ابن‌عباس، تخصیص عموم، و از بعضی دیگر قول به مفهوم نقل شده. و بعد از اینان چیزی در اصول گفته نشده، و گامی در آن برداشته نشده. زیرا ما کتب سلف را اعم از تابعین و تابعین تابعین و غیر آنان را دیده‌ایم و ندیده‌ایم که در باب اصول چیزی تصنیف کرده باشند»(۱۹۳).

در جایی دیگر از این نسخه، ضمن بحث از اینکه شافعی نَسخ قرآن به

---

۱۹۲. ص ۱۰۲ـ۹۸.

۱۹۳. نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی باریس.

وسیلهٔ حدیث را نمی‌پذیرد، آمده: «چگونه چنین نباشد، در صورتی که شافعی بود که این فن را رو به‌راه کرد و مرتب ساخت و او اولین کسی بود که آن را به منصهٔ ظهور رسانید».

ابن‌خلدون در مقدمه گوید: «شافعی نخستین کسی است که در علم اصول فقه کتاب نوشت. او رسالهٔ مشهور خود را املا کرد. و در آن دربارهٔ اوامر، نواهی، بیان، خبر، نسخ، و حکم علت منصوصه قیاس، سخن گفت. سپس فقهای حنفی در آن کتاب‌ها نوشتند و این قواعد را مورد تحقیق قرار دادند و سخن را در آنها گسترش دادند. و متکلمان نیز کتاب‌ها در آن‌باره نوشتند»(۱۹۴).

در طبقات الفقها تألیف قاضی شمس‌الدین عثمانی صفدی، آمده: «بعد شافعی به مصر رفت. و این در سال ۱۹۹ هـ بود. و در آنجا کتاب‌های جدیدش را نوشت. و ذکر او در شهرها به زبان‌ها افتاد. و مردم از شام و یمن و عراق و سایر نواحی برای استفاده و سماع کتاب‌های او آهنگ او کردند. و شافعی دست به ابتکار بی‌سابقه‌ای زد و اصول فقه را تدوین کرد. و بدون اختلاف، اوست که نخستین‌بار اصول فقه را تدوین کرد».

«و از این زمره است کتاب «القسامه» و کتاب «الجزیه» و کتاب «قتال اهل البغی»(۱۹۵).

در کشف‌الظنون آمده: «اولین مصنف در علم اصول شافعی است. این را اِسنَوی در التمهید گفته و در آن اجماع حکایت شده است»(۱۹۶).

پژوهشگران غربی در این زمینه، برآنند که شافعی واضع اصول فقه است. گلدزیهر مقالهٔ «فقه» در دائرة‌المعارف اسلامی، می‌گوید: «بارزترین مزیت محمدبن ادریس شافعی این است که او نظام استنباط شرعی را در اصول فقه بنا نهاد. و میدان هر اصلی از این اصول را مرزبندی کرد. و در رساله‌اش نظامی برای قیاس عقلی پدید آورد که بایستی در تشریع به آن رجوع شود، بدون آنکه به تقدم کتاب و سنت خللی وارد شود. استنباط از این اصول را مرتب ساخت. و

---

۱۹۴. ص ۳۹۷.
۱۹۵. خطی کتابخانهٔ ملی پاریس.
۱۹۶. ج ۱ ص ۳۳۷.

قواعد استعمال آنها را، که قبلاً آشفته بود، بنا نهاد».

اما در کتاب «الفهرست» در شرح‌حال محمدبن حسن [شیبانی] کتابی برای او ثبت شده به نام «اصول الفقه». و موفق مکی در کتاب «مناقب‌الامام الاعظم» از طلحةبن محمدبن جعفر نقل می‌کند که: «ابویوسف اولین کسی بود که کتاب‌هایی در اصول فقه بر اساس مذهب ابوحنیفه نوشت»(۱۹۷).

طاش کبری‌زاده در «مفتاح‌السعاده»(۱۹۸) همین را نقل می‌کند: «و در بین کتاب‌هایی که در الفهرست به ابو یوسف نسبت داده شده کتابی دربارهٔ اصول فقه به ابو یوسف نسبت داده نشده است. و اگر صحیح باشد که ابو یوسف یا محمد کتابی در اصول فقه داشته‌اند، ظاهراً کتابی است برای تأیید آنچه که ابوحنیفه آن را اخذ کرده، و اهل حدیث آن را نمی‌پذیرند، یعنی کتابی است برای تأیید استحسان که شافعی نیز همصدا با اهل حدیث آن را رد کرده است. چیزی که این احتمال را تقویت می‌کند آن است که ابن‌ندیم در الفهرست نام کتاب‌های ابو یوسف را که ذکر می‌کند، این کتاب‌ها را نیز ذکر می‌کند: «الجوامع» که برای یحیی‌بن خالد نوشت و شامل چهل کتاب است. و در آن اختلاف مردم و رأیی که اخذ می‌شود، ذکر شده است. و در طبیعت مذهب اهل رأی که به جمع مسائل و هرچه بیشتر کردن مسائل اهتمام می‌ورزند، تمایلی به تقیید استنباط به وسیلهٔ قواعدی که نمی‌گذارند استنباط گسترده و رها صورت بگیرد، نباید باشد. علاوه بر اینکه گفتن اینکه ابو یوسف اولین کسی است که بر شالودهٔ مذهب ابوحنیفه کتاب نوشت، منافاتی با این ندارد که شافعی نخستین کسی باشد که اصول فقه را به صورت علمی دارای قواعد عام درآورد که هر استنباط‌کنندهٔ حکم شرعی به آنها رجوع کند. علاوه بر این، ما قبلاً گفتیم که ابن‌عابدین نقل کرده که ابوحنیفه به هنگام پیش آمدن هر رویداد ماه‌ها یا بیشتر با اصحاب خود مشورت می‌کرد تا آخرین قول به دست آید، و ابویوسف آن را ثبت می‌کرد. تا آنکه اصول را بر این روش ثبت کرد».

---

۱۹۷. ج ۲ ص ۲۴۵

۱۹۸. ج ۲ ص ۱۰۲.

در رسالهٔ ابن‌عابدین به نام «العلم الظاهر فی نفع النسب الطاهر» از مجموعهٔ «رسائل ابن‌عابدبن» آمده: «سپس، این مسائلی که به نام «ظاهرالروایة» و «اصول» خوانده می‌شود، همان‌هایی هستند که در کتاب‌های محمد آمده‌اند، یعنی در کتاب‌های مبسوط، زیادات، جامع‌الصغیر، سیرالصغیر، و جامع‌الکبیر. و علت اینکه به نام «ظاهرالروایة» خوانده می‌شوند، این است که آنها از محمد به روایت ثقات روایت شده‌اند. پس، اینها از محمد ثابت ومسلم گشته‌اند: یا به تواتر از محمد رسیده‌اند و یا از محمد بودن آنها شهرت دارد»(۱۹۹).

اینها همه دال بر آن است که ابو یوسف اولین کسی است که اصولی را که همانا فتاوی مورد اتفاق ابوحنیفه و اصحابش بوده‌اند، ثبت کرده است. و محمد از کتب سنت مسائل «اصول» را که به نام «ظاهرالروایهٔ نیز خوانده می‌شوند، جمع‌آوری کرد. و چنانکه ابن‌عابدین در همان رساله گفته است: «این اصول (ظاهرالروایة» مسائلی هستند که از صاحبان مذهب رأی روایت شده‌اند که عبارتند از: ابوحنیفه، ابویوسف، و محمد. و به این سه نفر «علماء ثلاثة» گفته می‌شود».

پس، بعید نیست که نسبت ابتکار اصول فقه به ابو یوسف و اینکه ابو یوسف اولین واضع کتب دربارهٔ اصول فقه است، و نیز اینکه به محمد نسبت داده شده که دربارهٔ اصول فقه به تألیف پرداخته است، بدین معنی باشد که این دو نفر در اصول فقه ابوحنیفه چنین کاری کرده‌اند، یعنی در مسائلی که ابوحنیفه پس از مشاوره با اصحابش صلاح دیده که آنها ثبت شوند. در تأیید این دریافت به تعبیر ابن‌ندیم در الفهرست بنگریم که در شمارش کتاب‌های ابو یوسف چنین می‌گوید: «ابو یوسف کتاب‌هایی دربارهٔ اصول و امالی(۲۰۰) دارد که از جملهٔ آنها «صلاة»، و کتاب «زکات» الخ... است»(۲۰۱). و به هنگام ذکر کتاب‌هایی که محمد تألیف کرده

۱۹۹. ج ۱ ص ۱۶.

۲۰۰. امالی: جمع املاء است. و املاء آن است که عالم بنشیند و شاگردانش با قلم و کاغذ در پیرامونش. عالم، آنچه را که خداوند در دل وی قرار داده از حفظ بیان می‌کند و شاگردان آن را می‌نویسند. سپس آنچه را که نوشته‌اند جمع می‌کنند و به صورت کتاب درمی‌آید و آن را به نام املاء و امالی می‌خوانند» ـ مجموعهٔ رسائل ابن‌عابدین ج ۱ ص ۱۷.

۲۰۱. ص ۲۰۳.

چنین می‌گوید: «محمد از کتاب‌هایی که دربارهٔ اصول دارد عبارتند از: صلاة، کتاب زکات،... الخ»(۲۰۲).

از هدف شافعی دور نیست که خواسته باشد در تدوین اصول فقه، شکاف موجود میان اهل رأی و اهل حدیث را پر کند. و زمینه را برای وحدتی که اسلام به آن دعوت می‌کند آماده سازد.

در کتاب تقویم‌النظر تألیف محمدبن علی معروف به ابن‌الدهان، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی پاریس، آمده: «از یك راوی پرسیدند: راز کوتاهی عمر شافعی چیست؟ پاسخ داد: تا اختلاف مسلمین از بین نرود. چون اگر عمر او دراز می‌شد اختلاف از بین می‌رفت».

تحلیل «رساله»:

شافعی در خطبهٔ «رساله» حال مردم را در هنگام بعثت پیامبر(ص) از لحاظ دینی شرح می‌دهد: و می‌گوید: مردم دو گروه بودند: «اهل کتاب احکام کتاب خدا را دگرگون ساختند و به خدا کفر ورزیدند. و آنان با زبان خود به دروغ‌سازی پرداختند. و آن را با حق خداوند که به آنان نازل شده بود مخلوط ساختند. و گروهی به خدا کفر ورزیدند و چیزهایی را بدعت‌گذاری کردند که خداوند اجازه نداده بود. و با دست‌های خود سنگ و چوب و صورت‌هایی ساختند و آنها را ستایش‌انگیز شمردند، و نام‌هایی از خودشان ساختند، و آنها را خدایان خواندند و به آنها عبادت کردند. یا ماهی، چهارپا، ستاره، غار، و غیر این را پرستیدند».

سپس، شافعی یادآور می‌شود که خداوند مردم را به وسیلهٔ محمد(ص) از این گمراهی رهانید. و کتاب خودش را بر او نازل کرد و فرمود: «انه لکتاب عزیز لایأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید». پس، حضرت محمد آنان را از کفر و کوری به روشنی و هدایت رسانید.

شافعی از مقام قرآن در دین، و اشتمال آن بر حلال، حرام، و هر امری که

---

۲۰۲. ص ۲۰۴.

خداوند مردم را به آن متعبّد ساخته، ثواب طاعت، عقاب اهل معصیت، و وعظ مردم به وسیلهٔ اخبار گذشتگان، سخن گفته است.

شافعی نتیجه‌گیری کرده است که بنابراین، باید طلبهٔ علم دین، نهایت تلاش خود را در تکامل بخشیدن به علم قرآن و اخلاص نیت برای خداوند به کار گیرد، به منظور دریافت علم قرآن، چه نص قرآن باشد یا از قرآن استنباط شود. چونکه هر کس علم احکام خدا را در کتاب خدا نصاً و استدلالاً دریابد، خداوند او را برای قول و عمل به آنچه می‌داند، موفق می‌سازد. و به فوز فضیلت در دین خود و دنیای خود نایل می‌شود. و شك و دودلی از او زایل می‌شود. و در قلب او حکمت تجلی می‌کند. و در دین مستوجب پایگاه پیشوایی می‌گردد.

آنگاه شافعی خطبهٔ رساله را چنین به پایان می‌رساند: «هرچه که برای یکی از اهل دین خدا پیش بیاید، در کتاب خدا، دلیل آن، بر سبیل هُدیٰ، موجود است. خداوند فرموده: «کتاب انزلناه الیك لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربهم الی صراط العزیز الحمید» و فرموده: «و انزلنا الیك الذکر لتبین للناس ما نُزّل الیهم ولعلهم یتفکرون» و فرموده: «ونزلنا علیك الکتاب تبیناً لکل شیء و هدی و رحمة و بشری للمسلمین». و فرموده: «و کذالك اوحینا الیك روحاً من امرنا ماکنت تدری ما الکتاب ولا الایمان ولکن جعلناه نوراً نهدی به من نشأ من عبادنا و انك لتهدی الی صراط مستقیم صراط الله...»».

چون از این مقدمه به روشنی برمی‌آید که قرآن همانا تبیان همهٔ شؤون دین است. چنانکه خدا فرموده: هذا بیان للناس یعنی قرآن بیان است برای مردم. و قرآن دلیل بر سبیل هدایت است در هرچه که برای هر کس از اهل دین پیش آید. از این رو، شافعی بعد از این مقدمه بابی تحت عنوان «باب چگونگی بیان» آورده، و در آغاز آن به تعریف بیان پرداخته که آن اسم جامع و فراگیرندهٔ معانی است که اصولش مجتمع و فروعش گسترده است. و کمترین چیزی که در این معانی مجتمع و گسترده است، این است که آن معانی، بیانی هستند برای کسانی که مخاطب آنها هستند، یعنی کسانی که قرآن به زبان آنان نازل شده است. و آن معانی برای اینان نامختلف است. هرچند که بعضی از لحاظ بیان مؤکدتر از بعضی دیگر است. و آن معانی برای کسانی که زبان عرب را نمی‌دانند مختلف است.

کسانی که پس از شافعی آمدند به تعریف معنی بیان بر وجه روشن‌تر دست زدند: غزالی در المستصفی گوید: «مسألة در حد بیان ـ باید دانست که بیان عبارت است از امری که مربوط به تعریف و اعلام است. و اعلام فقط با دلیل به دست می‌آید. و دلیل، علم به دست می‌دهد. پس، سه چیز داریم: اعلام، دلیلی که اعلام به وسیلهٔ آن است، و علمی که از دلیل به دست می‌آید. بعضی، بیان را همانا تعریف دانسته و در حد بیان گفته: بیان عبارت است از بیرون آوردن شیء از مقام اشکال به مقام تجلی. و بعضی آن را امری می‌داند که شناخت به وسیلهٔ آن به دست می‌آید در مورد چیزهایی که محتاج شناخت هستند، یعنی چیزهایی که ضروری و بدیهی نیستند. و آن امر ـ که شناخت به وسیلهٔ آن به دست می‌آید ـ همانا دلیل است. از این رو، در تعریف بیان گفته: بیان عبارت است از دلیلی که با نظر صحیح در آن، به شناخت چیزی برساند که آن دلیل همانا دلیل آن چیز است. و این را قاضی برگزیده است . بعضی بیان را همانا خود شناخت یعنی تبیین شیء قرار داده است که گوئیا از نظر او بیان و تبیین یکی‌اند. عیبی ندارد که نام بیان را به هر یك از این سه معنی اطلاق کنیم. ولیکن آنچه به لغت و به متداول بین اهل علم نزدیك است، همان است که قاضی برگزیده است. زیرا به کسی که دیگری را به چیزی دلالت کرده گفته می‌شود: او آن را برای او بیان کرده است، این بیان تو است، لیکن بیان تو نارسا است. و خداوند فرموده: «هذا بیان للناس» یعنی این قرآن برای مردم بیان است.

«بنابراین، بیان شیء، گاهی با عبارتی است که به حسب اصطلاح وضع شده است. در این صورت، بیانی است در حق کسانی که قبلاً چگونگی قرارداد و اصطلاح را شناخته باشند. و گاهی بیان به وسیلهٔ فعل، اشاره و رمز صورت می‌گیرد. زیرا همهٔ اینها دلیل و بیانگر هستند. لیکن بیان در عرف متکلمان به دلالت با قول اختصاص پیدا کرد. و گفته می‌شود: فلان کس دارای بیان نیکو است. یعنی خوش‌بیان و کلامش به مقاصدش کاملاً رسایی و دلالت دارد. و باید دانست که از شرط بیان نیست که بیانگری آن برای هر کس فراهم باشد. بلکه باید به گونه‌ای باشد که هرگاه شنیده شود و مورد تأمل واقع شود و قرارداد و اصطلاح معلوم باشد، بتواند وسیلهٔ حصول علم باشد. و رواست که مردم در

برخورداری از بیانگری آن متفاوت باشند»[۲۰۳].

تقریباً مذهب قاضی باقلانی نزدیکترین مذاهب به رأی شافعی است.

آنگاه به نظر شافعی آنچه که خداوند در قرآن برای خلق خود بیان کرده، یعنی اموری که خداوند خلق خود را با بیان خود نسبت به آنها متعبد ساخته است، این بیان، از پنج وجه صورت گرفته است. و متأخران این پنج وجه را «مراتب بیان احکام» نامیده‌اند: **اول** آنها عبارت است از: آنچه که خداوند آن را در قرآن به نص صریح بیان کرده است و تأویل به آن راه ندادِ. و با وجود تنزیل در آن، به غیر تنزیل نیازی نیست. و متأخران آن را بیان‌التأکید نامیده‌اند. **دوم**: آنچه که خداوند آن را با نصی بیان کرده که محتمل چند وجه است. و از دلالت در تعیین اینکه منظور کدام وجه از این وجوه محتمل است، استفاده می‌شود. چنانکه از کلام شافعی چنین به دست می‌آید. و شافعی این دومی را در مواضعی از «رساله» که در آنها جملگی وجوه بیان را ذکر کرده، انداخته است. مثلاً در فصلی که برای بیان چهارم آورده است.

شوکانی و سایر اصولیان معنی دیگری برای این بیان ذکر کرده‌اند. شوکانی گوید: «دوم: نصی است که فقط علما آن را درك می‌کنند. مانند «واو» و «الی» در آیهٔ وضوء...».

ولی حَمل کلام شافعی بر این، بعید است.

سوم: آنچه که قرآن در فرض آن، غایت بیان را آورده، و پیامبر(ص) بیان کرده که چگونه آن را فرض کرده و بر چه کسی فرض کرده، و فرض آن در چه زمانی زایل و یا ثابت است.

چهارم: آنچه که پیامبر(ص) بیان کرده و نص حکم آن در قرآن نیست. و خداوند در قرآن اطاعت پیامبر(ص) و گوش به فرمان او بودن را واجب و فرض کرده است. پس، کسی که از پیامبر حکمی را می‌پذیرد، به سبب فرض خداوند می‌پذیرد.

پنجم: آنچه که خداوند اجتهاد در طلب آن را، یعنی قیاس را، فرض کرده

---

۲۰۳. ج ۱ ص ۳۶۶_۳۶۴.

است. «و قیاس آن است که جستجو شود دلایل دال بر موافقت بیانی از کتاب یا سنت». و متأخران این بیان پنجم را به نام «بیان‌الاشاره» نامیده‌اند. شوکانی گوید: «پنجم: بیان‌الاشاره است. یعنی قیاس استنباط شده از کتاب و سنت. مانند الفاظي که معانی از آنها استنباط شود، و غیر آنها به آنها قیاس شود. زیرا وقتی که از اصل يك معنایی استنباط شد، و غیر آن به آن الحاق شد، گفته نمی‌شود که نص شامل آن نیست بلکه شامل آن می‌شود. زیرا پیامبر(ص) با نوعی آگاهی دادن، به آن اشاره کرده است. مانند الحاق مطعومات، در باب ربویات، به چهار مورد منصوص. زیرا حقیقت قیاس، بیان مراد نص است. و خدا امر کرده که اهل تکلیف باید به ملاحظه و استنباط و اجتهاد بپردازند».

بعد از آنکه شافعی مراتب پنجگانه‌بیان‌را به اجمال آورده، شروع به توضیح آنها و آوردن مثال‌هایی و شواهدی برای آنها در پنج باب کرده است.

او پس از به پایان رساندن بیان پنجم، در باب چهارم، گفته است: «این‌گونه علم [یعنی اجتهاد] دلیل بر آن چیزی است که قبل از این توصیف کردم. علاوه بر اینکه احدی ابداً نمی‌تواند در چیزی حکم به حلیت یا حرمت بکند، مگر از جهت علم. و جهت علم همانا بیان قرآنی یا سنتی یا اجماع یا قیاس است».

از این عبارت شافعی به دست می‌آید که او اجماع را از مراتب بیان درنظر می‌گیرد. هرچند که اجماع را مستقلاً ذکر نکرده است. شوکانی گوید: شافعی در اول رساله این مراتب پنجگانهٔ بیان را ذکر کرده است. و گروهی به او اعتراض کرده‌اند که او دو قسم را نادیده گرفته: یکی اجماع و دیگری قول مجتهد آنگاه که عصر آن مجتهد پایان یابد و قول او منتشر گردد و احدی با او مخالفت نورزد. زرکشی در «البحر» می‌گوید: علت اینکه شافعی این دو را نادیده گرفته این است که به هر يك از این دو، فقط از راه یکی از آن اقسام پنجگانه‌ای که شافعی ذکر کرده می‌رسیم. زیرا اجماع فقط از دلیل سرچشمه می‌گیرد. اگر این دلیل، نص باشد، پس از قسم اول است و اگر استنباط باشد، پنجم است.

آنچه زرکشی در «البحر» دربارهٔ اجماع گفته است، از خود کلام شافعی در «رساله» در باب اجماع، آشکارا برمی‌آید.

شافعی در باب پنجم گفته است که قرآن همانا اصل همهٔ اقسام بیان عربی

است و عرب را به زبان خودشان مخاطب ساخته است...

شافعی وجود وجوه مختلف را در قرآن در باب‌های مرتب بدین نحو شرح می‌دهد: باب بیان آنچه از قرآن به صورت عام نازل شده و منظور عام است و خصوص داخل آن است. باب بیان آنچه از قرآن عام‌الظاهر است و جامع عام و خصوص است. باب بیان آنچه که از قرآن عام‌الظاهر نازل شده و منظور خاص است. باب نوعی که سیاقش معنایش را بیان می‌کند. باب نوعی که لفظش بر باطنش دلالت دارد نه ظاهرش. باب آنچه عام نازل شده و فقط سنت دلالت دارد که منظور از آن خاص است.

و چون در این باب آخر آمده بود که سنت قرآن را تخصیص می‌دهد، از این رو، شافعی به سنت و حجیت آن و منزلت آن در دین می‌پردازد. و ابواب آتی را برای آن ترتیب می‌دهد: باب بیان اینکه خدا در قرآن پیروی از سنت پیامبرش را واجب کرده است. باب بیان اینکه خداوند اطاعت از پیامبرش را واجب کرده است و آن را در ردیف اطاعت از خدا آورده و جدا ذکر شده است. باب آنچه که خداوند به اطاعت از پیامبرش دستور داده است. باب آنچه که خداوند برای خلق خود بیان کرده که پیروی پیامبر(ص) از آنچه به او وحی کرده و از آنچه به او امر کرده و از هدایت او، واجب است. و خداوند هادی کسی است که از او پیروی کند.

شافعی در این باب به کرات یادآور می‌شود که پیامبر(ص) همراه با کتاب خدا، سنت آورده، و چیزهایی را که در قرآن نصی دربارهٔ آنها نیست، بیان کرده است. شافعی برای اثبات این، به استدلال می‌پردازد و با مخالفان اینکه پیامبر(ص) در مواردی که نص قرآنی نیست، سنت‌گذاری می‌کند، به محاجه می‌پردازد. سپس می‌گوید: «به زودی بر این سنت همراه با کتاب خدا ــ که توصیف کردم ــ و سنت در مواردی که نص قرآنی نیست، برخی دلایل ذکر خواهم کرد ــ ان‌شاءالله. و نخستین امری که با آن شروع به ذکر سنت پیامبر(ص) همراه با قرآن می‌کنیم همانا ذکر استدلال به سنت پیامبر(ص) برای اثبات ناسخ و منسوخ قرآن است. سپس، فرائض منصوصه را که پیامبر(ص) سنت‌گذاری کرده، همراه با فرائض قرآن، ذکر می‌کند. بعد، اُو به ذکر فرائض کلی و اجمالی که

پیامبر(ص) کیفیت آنها و مواقیت آن را بیان کرده است، می‌پردازد. بعد، به ذکر عام از اوامر الهی که منظور عموم است، می‌پردازد. سپس، به ذکر عامی می‌پردازد که منظور خاص است. و بعد، به ذکر سنت پیامبر(ص) در مواردی که نص قرآنی نیست، می‌پردازد.

شافعی، پس از آن، فصلی تحت عنوان «ابتداء ناسخ و منسوخ» می‌آورد، و در آن به حکمت نسخ که همانا تخفیف و در وسع قرار دادن است، می‌پردازد.

او یادآور می‌شود که قرآن فقط با قرآن نسخ می‌گردد. و سنت فقط با سنت منسوخ می‌گردد. سپس فصول زیر را می‌آورد: ناسخ و منسوخی که قرآن بر بعضی از آن و سنت بر بعضی از آن دلالت دارد. باب فرض نمازی که قرآن و سپس سنت دلالت دارد بر زوال آن از معذور و بطلان آن با معصیت. باب ناسخ و منسوخی که سنت و اجماع به آن دلالت دارند. باب فرائضی که خدا نصاً آن را نازل کرده است. باب فرائضی منصوص که پیامبر(ص) آنها را سنت‌گذاری کرده است همراه با فرائض قرآنی. باب آنچه که در فرض منصوصی که سنت به خاص بودن آن دلالت دارد نازل شده. یعنی فرائض کلی و مجمل که فرض آن را خدا محکم ساخته و کیفیت آن را به زبان پیامبر خود بیان کرده است. باب زکات.

سپس، شافعی بابی تحت عنوان «باب علل در احادیث» آورده. و در آن به ذکر اختلاف بین احادیث به علت ناسخ بودن بعضی و منسوخ بودن بعضی دیگر، و اختلاف ناشی از غلط در احادیث و به ذکر برخی منشأهای غلط می‌پردازد.

سپس، باب‌هایی برای ناسخ و منسوخ احادیث، و باب‌هایی برای اختلاف به علت غیر نسخ می‌آورد. و در بعضی از این ابواب دربارهٔ اختلاف قرائت‌ها در قرآن و سبب آن سخن می‌گوید.

بعد، ابوابی در نهی وارد در احادیث که یکدیگر را توضیح می‌دهند می‌آورد. و دربارهٔ نهی و اقسام آن سخن می‌گوید.

بعد، بابی دربارهٔ علم می‌آورد. و می‌گوید: علم دو قسم است: اول علم عامه است که هر عاقل بالغ باید آن را بداند. این قسم علم، نصاً در قرآن، و عاماً در نزد اهل اسلام موجود است. و تودهٔ مسلمین از مردمان مسلمان گذشته نقل می‌کنند، و از پیامبر حکایت می‌کنند که نه در حکایت آن نزاعی دارند و نه در

وجوب آن بر آنان. و این علم عام است که نه غلط در گزارش آن است و نه تأویل در آن امکان دارد. علم دوم علمی است که بندگان به دست می‌آورند در فروع فرائض و احکام خاص آنها و غیر آنها، در مواردی که نص قرآنی ندارند، و در اکثر موارد حتی نص سنت هم ندارند. و اگر در چیزی از آنها نصی باشد از طریق اخبار خاصه است نه اخبار عامه، و علم محتمل التأویل و از راه قیاس است. و واجب بودن علم دوم به معنی واجب کفایی است که اگر به‌قدر کافی افرادی به آن بپردازند متخلفین از گناه درامان می‌مانند. و اگر کسی بر آن قیام نکرد هر مسلمان توانای آن، گناهکار خواهد بود.

بعد، او دو باب یکی دربارهٔ خبر واحد و دیگری دربارهٔ حجت اثبات خبر واحد، می‌آورد. و از این دو باب اسلوب شافعی در جدل و روش او در ترجیح، تجلی می‌کند.

ابواب بعدی رساله بدین ترتیب هستند: باب اجماع، باب اثبات قیاس و اجتهاد، و موارد وجوب قیاس و عدم وجوب آن، و کسی که می‌تواند به قیاس مبادرت ورزد. باب اجتهاد، باب استحسان. او در این باب بیان می‌کند که اگر استحسان مخالف خبر باشد، قول به استحسان حرام است. و در این باب از قیاس نیز سخن گفته و انواع آن را بیان کرده و قول به استحسان را رد کرده است.

شافعی رساله را با بحث دربارهٔ اختلاف خاتمه می‌دهد. و بیان می‌کند که اختلاف دو گونه است: یکی حرام و دیگری حلال. اختلاف حرام در مورد امور منصوص در قرآن و سنت است که هر کس بر این امور اطلاع پیدا کند نمی‌تواند با آنها مخالفتی داشته باشد. دوم اختلاف در محتمل‌التأویل، و در نتیجهٔ حاصل از قیاس، است. در این دومی متأول یا قائس معنی قابل احتمال در خبر یا در قیاس را برمی‌گزیند و دیگری آن را برنمی‌گزیند.

شافعی بعد از باب اختلاف به باب مواریث می‌پردازد. و در آن به ذکر وجوه مختلف در مواریث می‌پردازد. سپس باب اختلاف در جد می‌آید. و کتاب تمام می‌شود. و در این باب آخری رأی خود را دربارهٔ اقوال صحابه در صورت اختلاف آن اقوال با یکدیگر، ذکر می‌کند. و صریحاً می‌گوید: او از قول یکی از

آنان پیروی می‌کند؛ به شرط آنکه نه کتاب باشد و نه سنت و نه اجماع و نه چیزی که در معنی اجماع باشد، یا با آن قیاس باشد.

شافعی، پس از آن، مراتب اصول را مرتب می‌سازد و جای هر کدام از آنها را مشخص می‌کند و چنین می‌گوید: «ما طبق کتاب، و سنتی که اجماعی باشد و اختلافی در آن نباشد حکم می‌کنیم. و در این صورت می‌گوییم: حکم ما در ظاهر و باطن به حق است. همچنین ما طبق سنتی که از طریق افرادی نقل شده که اجماعی نیست، حکم می‌کنیم. و در این صورت حکم می‌کنیم به حق در ظاهر. چه آنکه امکان دارد که ما در مورد راوی حدیث دچار غلط شده باشیم. همچنین ما طبق اجماع و سپس طبق قیاس حکم می‌کنیم که قیاس ضعیف‌تر از اجماع است. ولیکن قیاس مرحلهٔ ضرورت است. چه آنکه در صورت وجود خبر، قیاس حلال نیست».

مظاهر تفکر فلسفی در رساله:

رسالهٔ شافعی ـ چنانکه دیدیم ـ در تنظیم مباحث آن و ترتیب ابواب آن، روالی که در ذهن مؤلف آن بوده به خود گرفته است. گاهی یکنواختی آن به هم می‌خورد و وجه اینکه چرا مباحث، این ترتیب را یافته، پوشیده می‌ماند. و گاهی از این شاخ به آن شاخ پریدن پیش آمده است. و تکرار و غموض در آن به چشم می‌خورد. لیکن آن رساله، با همهٔ اینها، شروع قوی برای تألیف علمی منظم در فنی است که شافعی برای اولین بار عناصر اولیهٔ آن را گرد آورده است.

ما که در این رسالهٔ شافعی پیدایش تفکر فلسفی در اسلام را از لحاظ توجه به ضبط فروع و جزئیات به وسیلهٔ قواعد کلی، می‌بینیم، و در عین حال، جنبهٔ فقه، یعنی استنباط احکام شرعی فرعی از ادلهٔ تفصیلی، فراموش نشده، علاوه بر این، ما در آن رساله مظاهر دیگری برای تفکر فلسفی می‌بینیم:

از آن جمله است، خط مشی منطقی در جهت وضع حدود و تعاریف، در درجهٔ نخست. و در درجهٔ دوم پرداختن به تقسیم، با تمثیل و استشهاد برای هر یك از اقسام. و گاهی شافعی تعاریف مختلف را ردیف می‌کند تا بین آنها مقایسه کند.

و موشکافی او در نهایت به انتخاب آنچه که از بین آنها مورد رضایت اوست می‌انجامد.

و از آن جمله است، اسلوب او در گفتگوی جدلی مشبع به صور و معانی منطق، حتی به سبب دقت بحث، لطف فهم، حسن تصرف در استدلال و نقض، و مراعات نظام منطقی که در آن است، می‌پنداری که آن، یك گفتگوی فلسفی است، علی‌رغم تکیهٔ آن بر نقل اولاً و بالذات، و ارتباط آن به امور شرعی خالص.

و از آن جمله است، اشاره به مباحثی از علم اصول که تقریباً این مباحث در قلمرو الهیات یا علم کلام است. مانند بحث از علم و از اینکه حقی هست که در ظاهر و باطن حق است، و حقی هست که در ظاهر حق است نه در باطن. و مجتهد مصیبت است یا مخطی معذور. و فرق بین قرآن و سنت. و علل احکام. و ترتیب اصول به حسب قوت و ضعف آنها. و شافعی بر حجیت سنت و اصولی که مادون سنت هستند استدلال می‌کند. و آنگاه اذهان را به حجیت خود قرآن جلب می‌کند. و این یك مسأله‌ای است که پیوند محکم با بحث‌های متکلمان دارد.

شارحان رساله اعم از متکلمان و فقها:

رسالهٔ شافعی اهتمام علما را برانگیخت، چه در زمینه روایت کردن آن و چه در زمینهٔ شرح کردن و نقد کردن آن. از جمله شارحان رساله: محمدبن عبدالله ابوبکر صیرفی متوفای ۳۳۰ هـ (۹۴۲ م) است. در طبقات الشافعیه الکبری تألیف ابن سبکی در شرح حال همین صیرفی آمده: «امام جلیل اصولی یکی از چهره‌های درخشان و صاحب آثار و مقالات گرانقدر که گفته می‌شود او بعد از شافعی داناترین مردم به اصول بود. و از تصانیف او شرح رساله است. و ابن‌ندیم در الفهرست از کتاب‌هایی که به او نسبت می‌دهد دو کتاب در اصول است: یکی کتاب البیان فی دلایل الاعلام علی اصول الاحکام، و دیگری کتاب شرح رسالهٔ شافعی است. در کشف‌الظنون آمده: از جمله شرح‌های رسالهٔ شافعی، «دلایل الاعلام تألیف صیرفی است. پس در کشف‌الظنون، آن کتاب اول را شرح

رساله قرار داده است. ابن‌ندیم در الفهرست از جمله کتاب‌های صیرفی «کتاب نقض کتاب عبیدالله‌بن طالب کاتب رسالهٔ شافعی» است.

و از شارحان آن: حسان‌بن محمد قرشی اموی ابوالولید نیشابوری متوفای ۳۴۹ هـ (۹۶۰ م) است. در طبقات الشافعیة الکبری آمده: «از حاکم روایت است که گفت: او امام اهل حدیث در خراسان بود. و زاهدترین علما و عابدترین آنان بود. و از همهٔ علما پارساتر و بیشتر از همهٔ آنان نسبت به مدرسه و خانهٔ خود احساس مسئولیت می‌کرد». اما در این طبقات به شرح رسالهٔ او اشاره‌ای نشده است. و در کشف‌الظنون نام او در بین شارحان رساله ذکر شده. و در البحر تألیف زرکشی، در بین کتب فنّ اصول، شرح او بر رسالهٔ شافعی ذکر شده است.

و از شارحان رساله: محمدبن علی‌بن اسماعیل قفال کبیر شاشی متوفای ۳۶۵ هـ (۹۷۶ـ۹۷۵ م) است. در طبقات‌الشافعیة الکبری آمده: «او امام تفسیر، حدیث، کلام، اصول، و فروع بود». ابو اسحاق شیرازی گوید: او امام و پیشوا بود و دارای تألیفات فراوان که نظیر نداشت. او نخستین فقیهی است که «جدل حسن» را تصنیف کرد. او کتابی در اصول فقه دارد، و شرح رساله نوشت. و فقه شافعی در ماوراءالنهر به سبب او انتشار یافت». در البحر المحیط زرکشی و در کشف‌الظنون ذکر او به میان آمده است. و در طبقات آمده که «حافظ ابوالقاسم‌بن عساکر گفت: «شنیدم که او از اعتدال به اعتزال گرایش داشت. و این در آغاز کار او بود. بعد از اعتزال به مذهب اشعری برگشت»».

از شارحان رساله: حافظ ابوبکر جوزقی[۲۰۴]، و محمدبن عبدالله‌بن محمد نیشابوری شیبانی متوفای ۳۷۸ هـ (۹۹۹ـ۹۹۸ م) است. در طبقات الشافعیة آمده: «ابوبکر یکی از پیشوایان مسلمین در علم و در دین بود. او محدث نیشابور بود». شرح رسالهٔ او را در طبقات ذکر نکرده است. لیکن زرکشی و مؤلف کشف‌الظنون آن را ذکر کرده‌اند. زرکشی در البحر المحیط در ضمن بحث در کتب فن اصول می‌گوید: «از کتاب‌های امام شافعی کتاب‌های زیر هستند: رساله،

---

۲۰۴. جوزق قریه‌ای است از قرای نیشابور. [جوزق و جوسق، معرّب «گوشک» هستند ـ مترجم].

اختلاف الحدیث، احکام القرآن، و جاهای مختلف الأم، و شرح رساله توسط صیرفی، و قفال شاشی، و جوینی(۲۰۵)، و ابوالو لید نیشابوری، و کتاب قیاس به روایت مُزَنی».

اما در کشف‌الظنون آمده است: «رسالهٔ شافعی در فقه بر مذهب اوست. این رساله مشهور است. آن را جماعتی از شافعی روایت کرده‌اند. و در شرح آن به رقابت پرداخته‌اند. شارحان زیر آن را شرح کرده‌اند: ابوبکر محمدبن عبدالله شیبانی جوزقی نیشابوری متوفای ۳۸۸ هـ (۹۹۸ م)، امام محمدبن علی قفال کبیر شاشی، و ابوالو لید حسان‌بن محمد نیشابوری قرشی اموی، و ابوبکر محمدبن عبدالله صیرفی، که شرح صیرفی به نام دلایل‌الاعلام است. این را در شرح الفیه ذکر کرده است. و ابوزید عبدالرحمن‌الجز ولی، و یوسف‌بن عمر، و جمال‌الدین... اقفهسی، و ابن‌الفاکهانی ابوالقاسم‌بن عیسی‌بن ناجی، رساله را شرح کرده‌اند»(۲۰۶).

شرح‌حال پنج شارح آخری را جایی نیافتم.

در بین شارحانی که به شرح رسالهٔ شافعی پرداختند، هم متکلم دیده

---

۲۰۵. شیخ ابومحمد جوینی عبدالله‌بن یوسف، پدر امام الحرمین است. ملقب به رکن‌الاسلام بوده و به فقه، اصول، نحو، تفسیر، و ادب آگاهی کامل داشته و در ۴۳۸ هـ (۱۰۴۶ م) وفات یافته است.

۲۰۶. اینکه مکملان اصول فقه، فقهای حنفی بودند تأیید نمی‌شود. زیرا شارحان رساله که نامشان را ذکر کردیم شافعی بودند و در اصول کتاب‌ها نوشتند. در کشف‌الظنون از علاءالدین حنفی در میزان‌الاصول چنین نقل شده: «باید دانست که اصول فقه فرع اصول دین است. و ضروری بود که تصنیف در آن بر اعتقاد مصنف کتاب صورت می‌گرفت. و اکثر تصانیف در علم اصول فقه متعلق به اهل اعتزال است که در اصول مخالف ما هستند. و متعلق به اهل حدیث است که در فروع مخالف ما هستند. و بر تصانیف آنان اعتمادی نیست. و تصانیف اصحاب ما بر دو قسم است: یك قسم در نهایت احکام و اتقان است و از جامعان اصول و فروع صادر شده، مانند مآخذ الشرع، و کتاب جدل تألیف ماتریدی [متوفای ۳۳۳ هـ (۹۴۵_۹۴۴ م)]. و یك قسم در نهایت تحقیق در معانی و حسن ترتیب است که از متصدیان استخراج فروع از ظواهر مسموع صادر شده. اما اینان چون در دقایق اصول و قضایای عقول ماهر نبودند، در بعضی فصول رأی اینان به رأی مخالفین کشیده شد. سپس قسم اول مهجور گردید. یا به علت توحش الفاظ و معانی، و یا به علت قصور همت‌ها و سستی. و قسم اخیر مشهور گردید».

می‌شود و هم فقیه. و هر کس طبق گرایش خود گام برداشته است. فقها به جنبهٔ استنباط و تفریع، در رساله عنایت داشتند، و متکلمان به مسائلی که بوی مباحث کلامی می‌دادند.

و تألیف در علم اصول بدین خطمشی سوق داده شد. ابن‌خلدون در مقدمه، در باب «اصول فقه و آنچه مربوط به آن است از جدل و خلافیات» می‌گوید: «نخستین کسی که دربارهٔ اصول فقه به تدوین پرداخت، شافعی بود، که رسالهٔ معروف خود را دربارهٔ اصول فقه املا کرد. و در آن، دربارهٔ اوامر، نواهی، بیان، خبر، نسخ، و حکم قیاس مشتمل بر علت منصوصه، سخن گفت. سپس فقهای حنفیه در آن به تدوین پرداختند و این قواعد را مورد تحقیق و سخن گسترده قرار دادند. متکلمان نیز چنین کردند. اما نوشته‌های فقها در آن به فقه ارتباط بیشتر داشت و به فروع نزدیکتر بود. زیرا مثال‌هایی بیشتر از فقه می‌آوردند، و شاهدهای فراوان از فروع، و مسائل را بیشتر بر نکته‌های فقهی تکیه می‌دادند. و متکلمان صور مسائل را از فقه تجرید می‌کردند، و تا جایی که ممکن بود به استدلال عقلی تمایل نشان می‌دادند. زیرا این غالب فنون آنان و مقتضای طریقت آنان است. و فقهای حنفیه در آن ید طولائی داشتند که در نکته‌های فقهی ژرف‌اندیشی می‌کردند، و تا حد امکان این قوانین را از مسائل فقه به دست می‌آوردند. و ابوزید دبوسی[۲۰۷] از پیشوایان آنان بود که در قیاس گسترده‌تر از همهٔ آنان نوشت. و بحث‌ها و شروط را که در قیاس مورد نیاز است کامل ساخت. و صناعت اصول فقه با کامل شدن آن، کامل گردید. و مسائل آن مهذب و قواعد آن هموار گردید. و مردم به طریقهٔ متکلمان عنایت ورزیدند. و از بهترین کتاب‌های این علم اصول فقه، کتاب البرهان تألیف امام الحرمین[۲۰۸] و المستصفی[۲۰۹] تألیف غزالی است

---

۲۰۷. ابوزید عبداللهبن عمربن عیسی قاضی دبوسی حنفی متوفای ۴۳۰ هـ (۱۰۳۹ـ۱۰۳۸ م) نخستین کسی است که در علم خلاف به تدوین پرداخت.

۲۰۸. ابوالمعالی عبدالملکبن ابی‌عبداللهبن یوسفبن محمد جوینی شافعی، ملقب به ضیاءالدین، معروف به امام‌الحرمین متوفای ۴۷۸ هـ (۱۰۸۵ م).

۲۰۹. ابوحامد محمدبن محمد غزالی ملقب به حجةالاسلام زین‌الدین طوسی شاگرد امام الحرمین متوفای ۵۰۵ هـ (۱۱۱۱ م).

که هر دو اشعری بودند. و کتاب العهد تألیف عبدالجبار(۲۱۰) و شرح آن به قلم ابوالحسین بصری(۲۱۱) است که هر دو از معتزله بودند. و این چهار کتاب پایه‌ها و ارکان این علم هستند».

زرکشی در البحرالمحیط می‌گوید: بعد از شافعی کسانی به بیان و توضیح و بسط و شرح اصول فقه پرداختند تا نوبت به دو قاضی یکی قاضی سنت ابوبکربن طیب(۲۱۲) و دیگر قاضی معتزله عبدالجبار، رسید. این دو عبارات را باز کردند و اشارات را گشودند و اجمال را بیان کردند و اشکال را رفع کردند. و مردم از آنان پیروی کردند.

فشردهٔ سخن آنکه متکلمان از قرن چهارم هجری دست روی علم اصول فقه گذاشتند و طریقت آنان بر طریقت فقها چیره گشت. و آثار فلسفه و منطق در آن نفوذ کرد و پیوند محکمی بین آنها برقرار گردید.

---

۲۱۰. قاضی ابوالحسن عبدالجباربن احمد همدانی اسدآبادی، شیخ معتزله در عصر خود، متوفای ۴۱۵ هـ (۱۲۴۰ م).

۲۱۱. محمدبن علی‌بن طیب ابوالحسین متکلم بصری، پیشوا و عالم به علم کلام اوائل. «در تظاهر به آن از اهل زمان خود بیم داشت. و عقیدهٔ خود را در صورت عقیدهٔ متکلمان دین اسلام بروز داد... و همواره به افاده، تصنیف، املاء، تعلیم مذهب اعتزال، تحقیق اقوال منحصر به فرد خویش، پرداخت تا در ۴۳۶ هـ (۱۰۴۴ م) وفات یافت» ـ اخبارالحکما.

۲۱۲. قاضی ابوبکر محمدبن الطیب‌بن قاسم، معروف به باقلانی، بصری اشعری متوفای سال ۴۰۳ هـ (۱۰۱۳ م).

ضمیمه

علم کلام و تاریخ آن

تعریف علم کلام:

عبارات علما در تعریف علم کلام مختلف است. و غالباً دال بر اختلاف در نقطهٔ نظر و دیدگاه آنان است.

ابونصر فارابی متوفای ۳۳۹ هـ (۹۵۰ م) سخنی در تعریف کلام و فرق آن با فقه، دارد که تا جایی که من اطلاع دارم، بی‌مانند است. و آن از قدیم‌ترین تعاریف این علم است. فارابی سخن خود را چنین آورده است: «صناعت کلام ـ صناعت کلام، انسان را به نصرت آراء و افعال معینی که واضع دین به آنها تصریح کرده است، و به ابطال اقاویل مخالف آنها، توانا می‌سازد. و این نیز بر دو قسم است: قسمی در آراء است و قسمی دیگر در افعال.

«و این غیر از فقه است. زیرا فقه آراء و افعالی را که واضع دین به آنها تصریح کرده مسلم می‌گیرد و آنها را اصول قرار می‌دهد، و آنگاه چیزهایی را که از آنها لازم می‌آید، از آنها استنباط می‌کند.

«و متکلم، چیزهایی را که فقیه به عنوان اصول به کار می‌گیرد، نصرت و اثبات می‌کند و از آنها دفاع می‌کند، بدون آنکه از آنها چیزهای دیگر استنباط کند.

«هرگاه پیش بیاید که یك نفر بر هر دو کار قدرت داشته باشد، او هم فقیه است و هم متکلم، و نصرت او نسبت به آن اصول از این لحاظ است که متکلم است، و استنباط او از آنها از این لحاظ است که فقیه است.

«اما وجوه و آرایی که شایستگی برای نصرت ادیان دارند:

«گروهی از متکلمان نصرت دین را در این می‌دانند که بگویند: آراء ادیان و همهٔ وضع‌ها و تعالیمی که در ادیان هستند، راهشان این‌طور نیستند که با آراء و رویّت و عقول آدمی امتحان شوند. زیرا آنها مقامی بالاتر از اینها دارند، به حسب اینکه آنها از وحی الهی مأخوذاند، و[1] در آنها اسرار الهی است که عقول انسانی از درك آن اسرار ناتوان‌اند و به آنها نمی‌رسند.

---

۱. واو، در متن احصاءالعلوم نیست.

«و نیز به سبب اینکه راه انسان در اثبات وحی این است که ادیان به وسیلهٔ وحی آنچه را که او با عقل خود نمی‌تواند درك کند، به او برسانند. وگرنه، چنانچه اگر وحی چیزهایی را به انسان برساند که خود انسان هم می‌تواند آنها را درك کند[۲] و با تأملی عقلی آنها را به دست آورد، در این صورت، وحی بی‌معنی و بی‌فایده می‌شد. و اگر چنین بود، انسانها به عقولشان واگذار می‌شدند، و نیازی به نبوت و وحی نداشتند. ولیکن چنین واگذاری در مورد انسانها صورت نگرفته است. پس، از این رو، باید علومی که ادیان افاده می‌کنند، علومی باشند که درك آنها در توان عقول ما نیست. به‌علاوه، این‌طور نیست که آنچه را که عقول ما نمی‌پسندند، و از نظر ما ناخوش‌آیند است، واقعاً کم‌فایده باشد[۳]. چه آنکه اگر چیزی مورد پسند عقول ما نباشد و اوهام ما از آن خوششان نیاید، و فرشته آن را بیاورد، آن در حقیقت، ناخوش‌آیند نیست، بلکه در عقول الهی صحیح است.

«چه آنکه انسان، هرچند که در انسانیت به نهایت کمال برسد، مقام او در جنب صاحبان عقول الهیه، مقام کودك نوپا[۴] و ناآزموده، در جنب انسان کامل است. و همان‌گونه که بسیاری از کودکان و ناآزموده‌ها با عقل‌های خود بسیاری چیزها را نمی‌پسندند، در حالیکه آنها، در حقیقت، ناپسند نیستند، و آنها را ناممکن می‌پندارند، در حالیکه ناممکن نیستند، همچنین است انسانی که نهایت کمال عقل انسانی را دارد، در جنب عقول الهی.

«و همان‌گونه که انسان قبل از آنکه بیاموزد و تجربه به دست بیاورد، بسیاری چیزها را ناپسند می‌شمارد و از آنها خوشش نمی‌آید، و می‌پندارد که آنها محال هستند، اما پس از آموختن علوم و تجربه اندوختن، این گمان‌ها در مورد آنها، از او زایل می‌شوند. و اشیایی که آنها را محال می‌انگاشت، اکنون آنها را واجب می‌بیند. و چیزی که قبلاً از آن تعجب می‌کرد، اکنون از ضد آن تعجب می‌کند. همچنین انسانی که در انسانیت کامل است، این احتمال را می‌دهد[۵] که

۲. در متن احصاء: (عمل کند» آمده است.
۳. در متن «ان یکون اکثر فوائد» آمده که ظاهراً «ان لایکون» است.
۴. در متن «الصبی و الحدث» آمده که ظاهراً واو زاید است.
۵. در متن «لایمتنع من ان یکون» است که ظاهراً «من» زاید است.

چیزهایی را ناپسند بشمارد و ناممکن به حساب بیاورد، بدون آنکه در حقیقت چنین باشند.

«به حسب این چیزها است که این گروه بر این رأی‌اند که تصحیح ادیان محال است(۶). زیرا کسی که از خدا وحی به ما رسانده، صادق است. و جایز نیست و امکان ندارد که دروغ بگوید. و این به یکی از این دو دلیل است:

«یا به وسیلهٔ معجزاتی که می‌کند یا بر دست او ظاهر می‌شوند.

«و یا به وسیلهٔ شهادت‌های صادقان گذشته که سخننانشان مقبول است، بر صدق او و قرب او به خداوند.

«و یا به وسیلهٔ هر دو.

«وقتی صادق بودن او را با این وجوه به ثبوت رساندیم و بدین نتیجه رسیدیم که او دروغ نمی‌گوید، پس شایسته نیست که بعد از آن، در اشیایی که او گفته(۷)، مجالی برای عقول، تأمل، رؤیت، و نظر، باشد.

«پس به نظر این گروه نصرت ادیان بدین طریق و نظایر آن صورت می‌گیرد.

«گروهی دیگر اعتقاد دارند که در درجهٔ اول همهٔ چیزهایی که واضع دین به آنها تصریح کرده با الفاظی که به وسیلهٔ آنها از آنها تعبیر کرده، همه را نصرت و یاری کنند. و در درجهٔ دوم محسوسات، مشهورات، و معقولات را تتبع کنند، و هرچه از اینها و یا از لوازم و پی‌آمدهای اینها، هرچند که دور باشد، به عنوان شاهد، برای چیزی از آنهایی که در دین است، یافتند، به وسیله آن، این چیزها را که در دین است یاری کنند. و هرچه از آنها، مناقض با چیزی از آنهایی که در دین است، یافتند، و توانستند که لفظی را که واضع دین به وسیلهٔ آن تعبیر کرده، به گونه‌ای موافق با این مناقض، تأویل کنند، آن لفظ را بر آن مناقض تأویل کنند هرچند تأویل بعید باشد. و اگر نتوانستند که این تأویل را صورت دهند، و توانستند که این مناقض را ابطال کنند، یا(۸) آن را بر وجه موافق با آنچه در دین

۶. در متن «یحیل» است که ظاهراً «یحیلوا» است.

۷. در متن احصاءالعلوم «هولها» آمده که ظاهراً «یقولها» است.

۸. در متن احصاء «و» آمده که ظاهراً «او» است.

است حمل کنند، چنان کنند. و اگر مشهورات و محسوسات در شهادت مذکور ناسازگار باشند. مثلاً محسوسات و یا لوازم محسوسات چیزی را ایجاب کنند، و مشهورات و یا لوازم مشهورات ضد آن را ایجاب کنند، به آنکه شهادتش نسبت به آنچه در دین است قوی‌تر است و گواه‌تر است، نظر می‌کنند و اخذ می‌کنند. و آن دیگری را به کنار می‌گذارند و باطلش می‌سازند.

«و اگر لفظ دینی قابل حمل به چیزی که موافق یکی از اینها است، نباشد، و هیچیك از اینها نیز قابل حمل به امور موافق دین نباشد، و امکان نداشته باشد که چیزی از اینها یعنی از این محسوسات و مشهورات و معقولات که مضاد چیزی از آنهایی هستند که در دین است، رد و ابطال شود، در این صورت، آن چیزی را که در دین است، یاری می‌کنند. بدین‌نحو که گفته می‌شود: آنچه در دین است حق است. زیرا آن را کسی گزارش کرده که امکان ندارد که دروغ بگوید یا اشتباه بکند. و این گروه، در این قسمت از تعالیم دینی همان را می‌گویند که گروه اول در همهٔ تعالیم دین می‌گویند.

«پس، این گروه نصرت دینها را بدین وجه، میسر می‌بینند.

«و گروهی از متکلمان بر این رأی‌اند که امثال این اشیاء را یعنی اشیایی را که پنداشته می‌شود که آنها ناخوش‌آیند هستند، بدین وجه نصرت کنند که سایر ادیان را تتبع کنند، و اشیاء ناخوش‌آیندی که در آنها است به دست بیاورند. و آنگاه اگر یکی از اهل آن ادیان چیزی از دین اینان را تقبیح کردند، اینان نیز چیزهای ناخوش‌آیند دین آنان را پیش بکشند و مقابله به مثل کنند و به‌دین وجه از دین خود دفاع کنند.

«گروهی دیگر از متکلمان، وقتی که دیدند سخنانی که در نصرت امثال این اشیاء [اشیایی که ناخوش‌آیند پنداشته می‌شود] می‌آورند در تصحیح کامل آن اشیاء کافی نیست، بدین نحو که سکوت خصمِ آنان ناشی از صحت آن اشیاء باشد، نه ناشی از ناتوانی خصم از مقاومت و مقابلهٔ آنان در سخن‌آوری، از این رو، ناگزیر شده‌اند که در برابر خصم اشیایی را به کار گیرند که خصم را به سکوت در مقابل آراء خودشان وادار سازند، خواه این سکوت از شرم باشد، یا از اینکه در بن‌بست گیر کند، و یا از ترس اینکه مبادا آسیبی به او برسد.

«گروهی دیگر از متکلمان، چون دین آنان در نزد خود آنان صحیح است و شکی در صحت آن ندارند، بر آن شده‌اند که آن اشیاء را که ناخوشایند پنداشته می‌شوند، مورد نصرت و یاری قرار دهند، و آنها را نیکو جلوه دهند، و هر شبهه‌ای را دربارهٔ آنها دفع کنند، و دشمنان خود را به هر وسیلهٔ ممکن دفع کنند. و باکی به خود راه ندهند از اینکه در این دفاع از دروغ، مغالطه، تهمت، و زورگویی، سود جویند. زیرا آنان مخالفان دین خود را یکی از این دو نفر می‌بینند:

«یا دشمن است، و رواست که در دفع وی و در چیره شدن بر وی دروغ و مغالطه به کار گرفته شوند، چنانکه این کار در جنگ و جهاد صورت می‌گیرد.

«یا دشمن نیست، ولیکن به سبب ضعف عقل و تمیزش، نمی‌داند که سعادتش در این دین است. و جایز است که انسانی ولو با دروغ و مغالطه به خیر و صلاحش وادار شود. چنانکه در مورد زنان و کودکان چنین می‌کنند»[۹].

«فارابی دربارهٔ فقه می‌گوید: «علم فقه ـ صناعت فقه آن است که انسان به وسیلهٔ آن می‌تواند چیزی را که واضع شریعت صریحاً آن را مشخص نکرده بر حسب اشیایی که صریحاً آنها را مشخص کرده، استنباط کند، و تصحیح آن را بر حسب غرض واضع شریعت دنبال کند از راه علتی که آن علت را در امتی که دارای شرع است تشریع کرده است.

«هر دینی آرایی دارد و افعالی: آراء مانند آرایی که دربارهٔ خداوند، و دربارهٔ صفات او، و دربارهٔ جهان، یا غیر اینها در تعالیم دینی آمده است. و افعال مانند افعالی که خداوند به وسیلهٔ آنها مورد تعظیم قرار می‌گیرد، و افعالی که معاملات در شهرها با آنها صورت می‌گیرند.

«از این رو فقه دو بخش است: بخشی دربارهٔ آراء، و بخشی دربارهٔ افعال»[۱۰].

---

۹. فارابی: احصاءالعلوم، مطبعه‌السعادة، قاهره، ۱۳۵۰ هـ (۱۹۳۱ م) ص ۷۷ـ۷۱، با برخی تصحیحات.

۱۰. همان مبنع ص ۷۰ـ۶۹.

ما ندیده‌ایم که احدی از علمای اسلام، جز فارابی، این فرق را میان فقه و کلام بگذارد که کلام مربوط به نصرت عقاید و شرایعی است که واضع دین به آنها تصریح کرده است، در حالی که فقه مربوط به استنباط اموری است که واضع دین به آنها تصریح نکرده از اموری که به آنها تصریح کرده هم در عقاید و هم در شرایع. بلی، فقه در بعضی اطلاقات خود عام است و شامل جمیع مسائل دین است. در کشاف اصطلاحات‌الفنون آمده: «گاهی فقه بر علم نفس به امری که برایش است (ما لها) و امری که بر خویش است (ما علیها) اطلاق می‌شود[۱۱]. و از این رو، همهٔ علوم دینی را شامل می‌شود. از همین جهت است که ابوحنیفه کلام را «فقه اکبر» خوانده است».

در تاج‌العروس آمده: «فقه در درجهٔ اول در مورد علم دین به کار می‌رود. زیرا این علم نسبت به سایر علوم شرف، سیادت، و فضیلت دارد. همان‌گونه که نجم در درجهٔ اول در مورد ثریا به کار می‌رود، و عود در مورد مندل به کار می‌رود. ابن‌اثیر گوید: و اشتقاق آن از شق و فتح است. و عرب آن را خاص علم شریعت قرار داده و به علم فروع شریعت تخصیص داده است».

با این حال، علما تقریباً اتفاق دارند بر اینکه علم کلام خاص مسائل اعتقادی، و علم فقه مربوط به احکام عملی است.

و در کتاب «تعریفات» تألیف جرجانی متوفای ۸۱۶ هـ (۱۴۱۳ م) آمده است: فقه عبارت است از فهم غرض متکلم از کلامش، و در اصطلاح علم به احکام شرعی عملی مکتسب از ادلهٔ تفصیلی است. و گفته شده: فقه، ادراک و آگاهی نسبت به معنی خفی است که حکم مربوط به آن است. و آن علم استنباط‌شونده با رأی و اجتهاد است و نیازمند نظر و تأمل است. از این رو، جایز نیست که خداوند فقیه نامیده شود. زیرا چیزی بر خداوند پوشیده و خفی نیست».

«کلام علمی است که در آن از ذات و صفات الهی بحث می‌شود و احوال ممکنات را از مبدأ و معاد بر طبق قانون اسلام مورد بحث قرار می‌دهد. قید اخیر [بر طبق قانون اسلام] برای اخراج علم الهی فلاسفه است... کلام علمی است

۱۱. معانی محتمل «مالها و ما علیها» در این تعریف، در قسم دوم فصل سوم تحت عنوان «تطور معنی کلمه فقه در دوره عباسی» در پاورقی گذشت ـ مترجم.

که از اموری بحث می‌کند که معاد و هرچه مربوط به معاد است از قبیل بهشت، دوزخ، صراط، میزان، ثواب و عقاب از آن امور دانسته می‌شود. و گفته شده: کلام علم به قواعد شرعی اعتقادی مکتسب از ادله است».

و خود فلاسفهٔ اسلام مخالف آن نیستند.

ابوحیان توحیدی متوفای ۴۰۰ هـ (۱۰۰۹ م) در رسالهٔ «ثمرات‌العلوم»(۱۲) گوید: «فقه آن است که بین حلال و حرام، و بین ملاحظهٔ علل در قضایا و احکام، و بین فرض و نافله، و بین حرام و مباح، و بین واجب و مستجب، و بین امری که به آن دعوت و ترغیب شده و امری که به آن ترغیبی صورت نگرفته... دور می‌زند»(۱۳).

«اما علم کلام بابی از ملاحظه در اصول دین است که در آن فکر و نظر بر محور محض عقل در تحسین و تقبیح، احاله و تصحیح، ایجاب و تجویز و اقتدار، و تعدیل و تجویز(۱۴)، و توحید و تکفیر، دور می‌زند. و ملاحظه در آن، بر دو قسم است: ملاحظهٔ دقیق که اختصاص به عقل دارد. و ملاحظهٔ جلیل که در آن به کتاب خدا توسل می‌جویند. و تفاوت در اینجا، بین کسانی که آراسته به این علم کلام هستند به حسب میزان برخورداری آنان از بحث، موشکافی، فکر، دقت کار، جدل، مناظره، بیان، و مناظره است. و دست‌یابی به حق بین آنان گاهی میسر است و گاهی نامیسر. و زمینه برای آنان برای دست‌یابی به حق در قلمرو آنان امکان‌پذیر است. و باب کلام مجاور باب فقه است. و سخن در هر دو مشترک است. هرچند که بین آن دو، انفصال و تباین است. چه آنکه اشتراک بین آن دو، وجود دارد. و ادله در آن دو متشابه است. مگر نه این است که کسی که دربارهٔ قدم و حدوث عالم و امتداد و انقراض آن بحث می‌کند، با عقل مشورت می‌کند و در خدمت عقل است و از عقل روشنایی می‌گیرد و فهم می‌طلبد و پرسش می‌کند. همچنین کسی که در عبد جانی بحث می‌کند که آیا مشابه مال است یا مشابه حرّ،

۱۲. مطبوع در ذیل کتاب «الادب و الانشاء فی الصداقة و الصدیق» مطبعهٔ شرقی، مصر، ۱۳۲۳ هـ.

۱۳. ص ۱۹۱.

۱۴. شاید «تحویر» باشد [ظاهراً «تجویر» است. معمولاً «تعدیل و تجویر» به معتزله نسبت داده می‌شود ـ مترجم]

عقل را چراغ راه قرار می‌دهد و از عقل می‌پرسد»(۱۵).

بلی، فارابی در «احصاءالعلوم» در صدد بیان کلام اسلامی و فرق بین آن و بین فقه اسلامی نیست. بلکه منظور او کلام در علوم دینی به طور کلی است. و آن را دو دسته کرده: دسته‌ای از اموری بحث می‌کند که انسان را توانا می‌سازند بر استنباط از نصوص دین که این نصوص از روی تسلیم اخذ می‌شوند. و دسته‌ای از اموری بحث می‌کند که انسان را توانا می‌سازند بر نصرت عقاید و احکام دین و بر ابطال هرچه که مخالف آن عقاید و احکام است از راه براهین عقلی. خود این تقسیم با توجه به خودش، وجهی دارد. و نامگذاری یك قسم به نام فقه و نامگذاری دیگری به نام کلام نیز خالی از توجیهی نیست. ولیکن چگونگی تطبیق این رأی فارابی، بر مصطلح معروف مسلمین، چندان روشن نیست.

اما سخن ابوحیان توحیدی، مخالف اصطلاح معروف نیست، مگر آنجا که می‌گوید: فقه و کلام در استخدام عقل مشترك هستند و ادلهٔ هر دو در اینکه بر شالودهٔ عقل استوار هستند مشترك می‌باشند. این دیدگاه فیلسوفی است که سلطان عقل را قوی می‌بیند و قلمرو آن را گسترده می‌شمارد، بدون آنکه مخالفت جدی با واقع داشته باشد. چه آنکه استنباط فقهی محتاج عقل است، خصوصاً آنگاه که به قیاس تکیه دارد.

اما متکلمان تعاریفی که برای کلام آورده‌اند از هر جهت همسان نیستند.

غزالی می‌گوید: «سخن دربارهٔ مقصود و حاصل علم کلام ـ من به کسب علم کلام آغاز کردم و آن را به دست آوردم و تعقل کردم. و کتب محققان متکلمان را مطالعه کردم. و در آن باره آنچه را که می‌خواستم تصنیف کردم. دیدم که آن علمی است که برای مقصود خودش وافی است، اما برای مقصود من وافی نیست. هدف آن فقط حفظ عقیدهٔ اهل سنت و حفظ و حراست آن از تشویش اهل بدعت است. خداوند به زبان پیامبر خود عقیدهٔ حق را به بندگانش رسانیده است که صلاح دین و دنیای آنان در این حق است. چنانکه قرآن و اخبار به معرفت آن حق ناطق‌اند. بعد شیطان در وساوس بدعت‌گذاران، امور مخالف سنت را القا

۱۵. ص ۱۹۳ـ۱۹۲.

کرد. و بندگان شیفتهٔ آن امور گشتند و نزدیك بود که عقیدهٔ حق را بر اهل حق مشوش سازند که خداوند طائفه متکلمان را پدید آورد. و انگیزه‌های آنان را برای نصرت دین، به وسیلهٔ کلام مرتب، برانگیخت تا از تلبیسات اهل بدعت که برخلاف سنت مأثور پدید آمده بودند، پرده بردارند. و علم کلام و اهل آن از اینجا برخاست. و گروهی از آنان به کاری که خداوند آنان را به آن برانگیخته قیام کردند. و به خوبی از سنت و عقیدهٔ مورد قبول از طریق نبوت، دفاع کردند. و به مقابله و اصلاح بدعت‌های پدید آمده، پرداختند. ولیکن آنان در این کار خود بر مقدماتی تکیه کردند که خصم‌های آنان پذیرفته‌اند. و چیزی که خصم‌های آنان را به پذیرفتن آن مقدمات مجبور و ناگزیر ساخته، یا تقلید است و یا اجماع امت و یا صرف قبول از قرآن و اخبار. و اکثر تلاش فکری متکلمان، در استخراج تناقض‌گویی‌های خصم‌های خود و دست‌آویز قرار دادن لوازم و پی‌آمدهای مقبولات خصم‌های خود، صرف شده است. و این تلاش فکری آنان برای کسی که جز ضروریات و بدیهیات، اصلاً چیزی را نمی‌پذیرد، کم‌فایده است. پس، کلام، در حق من، کافی نبود، و دردی را که از آن می‌نالم و شکوه می‌کنم درمان نمی‌کند. بلی، وقتی که صنعت کلام نشأت گرفت، و ژرف‌اندیشی‌هایی در آن صورت گرفت، و زمانی طولانی بر این کار گذشت، متکلمان پا را فراتر نهادند و از مرحلهٔ دفاع از سنت تجاوز کردند و به مرحلهٔ بحث از حقایق امور رسیدند. و در بحث از جواهر، اعراض، و احکام آنها، به تلاش فکری پرداختند. ولیکن چون این کار هدف علم آنان نبود، بحث آنان در این زمینه به کمال و به غایت قصوی نرسید. بنابراین، از این کلام چیزی که ظلمات حیرت را در اختلاف خلق، به کلی محو کند، فراهم نیامد. بعید نیست که برای غیر من چنین چیزی فراهم بیاید. و شك ندارم که برای گروهی چنین چیزی فراهم شده است. ولیکن فراهم شدنی که با تقلید در بعضی اموری که از اولیات نیست آمیخته شده است. غرض من الآن حکایت حال خویشتن است، نه انکار ورد کسانی که با آن کلام درمان می‌شوند. چه آنکه داروهای شفابخش، به حسب اختلاف دردها، مختلف‌اند. بسا دارویی که برای کسی نافع است و برای یکی دیگر زیانبار است»(۱۶).

۱۶. غزالی: المنقذ من‌الضلال، ممنبه، مصر، ۱۳۰۹، هـ ص ۷ـ۶.

تعریفی که ابن‌خلدون برای علم کلام اورده، کاملا با سخن غزالی سازگار است. ابن خلدون می‌گوید: «علم کلام، علمی است دربرگیرندهٔ دفاع از عقاید ایمانیه به وسیلهٔ ادلهٔ عقلیه و رد بر بدعت‌گذارانی که در اعتقادات، از مذاهب سلف و اهل سنت انحراف پیدا کرده‌اند»(۱۷).

ابن خلدون صریحاً همان را می‌گوید که غزالی صریحاً گفت، مبنی بر اینکه سلف عقاید ایمانی را از ادلهٔ تفصیلی آن عقاید، اخذ کردند. و علم کلام فقط برای این پدید آمد که از آن عقاید ایمانی دفاع کند و جلو بدعت‌ها و شبهه‌هایی که بدعت‌گذاران در پیرامون عقاید سلف به وجود آوردند، بگیرد.

عضدالدین ایجی متوفای ۷۵۶ هـ (۱۳۵۵ م) در کتاب «مواقف» در تعریف علم کلام می‌گوید: «کلام علمی است که با آن بر اثبات عقاید دینی از راه آوردن حجت‌ها، و بر دفع شبهه‌ها، اقتدار و توانایی پیدا می‌شود. و منظور از عقاید آنهایی است که خود اعتقاد در آنها مقصود باشد نه عمل. و منظور از دینی آن است که به دین محمد(ص) منسوب باشد. چه آنکه ما اگر مخالف خود را تخطئه می‌کنیم، با این حال او را از علمای کلام خارج نمی‌سازیم».

و در کشاف اصطلاحات‌الفنون تألیف محمدبن علی تهانوی که در سال ۱۱۵۸ هـ (۱۷۴۵ م) از تألیف آن فراغت یافته، تعریف مذکور را شرح کرده(۱۸) که ما در حد مورد نظر خود از آن اقتباس می‌کنیم: «علم کلام، علمی است که با آن بر اثبات عقاید دینی، در برابر غیر، از راه آوردن حجت‌ها، و بر دفع شبهه‌ها، اقتدار و توانایی پیدا می‌شود... در این تعریف «اثبات عقاید» بر «تحصیل عقاید» ترجیح داده شده است، تا این نکته را برساند که ثمرهٔ کلام همانا اثبات عقاید برابر غیر است، و نیز این نکته را برساند که عقاید باید از شرع اخذ شود تا قابل اعتنا باشد(۱۹)، هرچند که عقل مستقلاً [بدون نیاز به هدایت شرع] آن را درک کند. و در

۱۷. ابن‌خلدون: مقدمه، طبع دوم بیروت، ص ۴۰۰.

۱۸. تهانوی در توضیح این تعریف از سید شریف جرجانی، در شرح مواقف، پیروی و اقتباس کرده است ـ مترجم.

۱۹. اگر از شرع اخذ نشود تعبد و امتثال تحقق نمی‌یابد، بنابر نظر ارجح. و ثواب و عقاب بر امتثال و تعبد استوار هستند ـ مترجم.

این تعریف روا نیست که اثبات را به معنی تحصیل و اکتساب بگیریم[۲۰]. زیرا لازم خواهد آمد که علم به عقاید خارج از علم کلام باشد و ثمرهٔ آن باشد. در صورتی که در بطلان آن شکی نیست... پس، خلاصهٔ این تعریف آن است که کلام، علم به اموری[۲۱] است که با علم به آن امور، قدرت تام بر اثبات عقاید دینی در برابر غیر و الزام آن عقاید بر آن غیر، از راه آوردن حجت‌ها، و بر دفع شبهه‌ها از آن عقاید، حاصل می‌شود به نحو حصول دائمی عادی[۲۲]. بنابراین، آوردن حجت‌ها، اشاره به مقتضی است. و دفع شبهه‌ها، اشاره به منتفی بودن مانع است. و منظور از عقاید آنهایی است که مقصود از آنها خود اعتقاد باشد. مانند: خداوند عالم، قادر، سمیع، و بصیر است. نه آنهایی که مقصود از آنها عمل است. مانند: وتر واجب است. زیرا برای اعمال، علم فقه تدوین شده است. و منظور از دینی، آنهایی است که به دین محمد(ص) منسوب باشد، خواه صواب باشد یا خطا. از این رو، علم اهل بدعت که با آن بر اثبات عقاید باطل آنان اقتدار پیدا می‌شود، از علم کلام خارج نمی‌شود. و منظور از عقاید، جمیع عقاید است. زیرا عقاید منحصر و مصبوط است و قابل افزایش نیست. پس، احاطه به آنها و اقتدار بر آنها میسر است. و فقط وجوه استدلالات آنها و طرق دفع شبهات آنها، متکثر و پرشمار است. برخلاف اعمال که بی‌شمار و نامنحصر است، و احاطه به آنها نامیسر است. و عالم به آنها فقط می‌تواند آمادگی تام داشته باشد».

تعریف ایجی بنابر این تفسیر با عقیدهٔ غزالی اختلافی ندارد. به عقیدهٔ ایجی عقاید باید از شرع گرفته شود تا قابل اعتنا باشد. و ثمرهٔ کلام فقط اثبات عقاید در برابر غیر و رد شبهه‌ها است. لیکن تعریف ایجی از یک جهت با تعریف

---

۲۰. تفتازانی در شرح مقاصد، این را روا دانسته. و جرجانی در شرح مواقف آن را ناروا دانسته است به دلیل مذکور ــ مترجم.

۲۱. اگر علم را در تعریف مذکور به معنی ملکهٔ حاصل از ممارست مسائل بدانیم، که تفتازانی در شرح مقاصد به آن اشاره کرده است، دیگر نیازی به آوردن امور نیست ــ مترجم.

۲۲. در مذهب اشاعره عادت مطرح است بدین معنی که خالق هر چیز خداوند است. اما عادت خداوند بر این جاری است که بعضی چیزها را در پی بعضی بیافریند. در اینجا تهانوی حصول قدرت از آن علم را طبق مذهب اشاعره عادی می‌داند ــ مترجم.

غزالی اختلاف دارد. و آن اینکه غزالی علم کلام را به وسیلهٔ عقاید سلف و دفاع از سنت قرار می‌دهد. اما ایجی علم کلام را وسیلهٔ دفاع هر معتقدی از عقیدهٔ خویش قرار می‌دهد که دفاع بدعت‌گذار، با براهین عقلی، از عقیدهٔ خویش نیز کلام است.

سعدالدین تفتازانی متوفای ۷۹۲ هـ (۱۳۸۹؟ م) در کتاب مقاصد، در تعریف کلام، می‌گوید: «کلام همانا علم به عقاید دینی از ادلهٔ یقینی است. و موضوع آن عبارت است از: معلوم از جهت آنکه اثبات عقاید دینی به آن معلوم بستگی پیدا می‌کند. و مسائل آن قضایای نظری شرعی اعتقادی است و هدف و غایت آن آراستن ایمان به ایقان است. و منفعت آن فوز به نظام معاش و نجات معاد است. پس، آن اشرف علوم است. متقدمان بر آن‌اند که موضوع آن موجود است از جهت آنکه موجود است. و وجه تمایز کلام و فلسفهٔ الهی آن است که بحث در کلام بر طبق قانون اسلام است. یعنی بر طبق آنچه که از دین بودن آن قطعی است. مانند: صدور کثرت از واحد. و نزول فرشته از آسمان. و محفوف بودن عالم به عدم و فنا. و سایر چیزهایی که دین به آنها جزم دارد، نه فلسفه. و این قانون قطعی اسلام، شامل حق ادعایی نمی‌شود. زیرا فلسفه و کلام مخالف نیز در این حق ادعایی مشترك هستند... گفته شده: موضوع آن ذات خداوند است فقط، یا ذات او با ذات ممکنات از جهت استنادشان به خداوند است. چه آنکه کلام از او، بحث می‌کند. و از این رو، در تعریف کلام گفته می‌شود: علمی است که از احوال صانع یعنی صفات ثبوتی و سلبی و افعال او که به امر دنیا و آخرت مربوط است، بحث می‌کند. یا از احوال واجب و احوال ممکنات در مبدأ و معاد بر طبق قانون اسلام بحث می‌کند... و اعتراض شده که اثبات صانع از علی مطالب کلام است. و حال آنکه موضوع علم در خود آن علم بیان نمی‌شود. بلکه در مافوق آن بیان می‌شود. تا منتهی شود به موضوعی که بیّن‌الوجود است. مانند موجود از جهت اینکه موجود است».

پیدا است که تفتازانی برخلاف ایجی که کلام را شامل کلام مخالفین نیز می‌داند، به کلام مبتنی بر قانون اسلام یعنی آنچه که قطعاً از دین است اختصاص می‌دهد. و تفتازانی در این اختصاص دادن، موافق غزالی است. هرچند که

تفتازانی برخلاف غزالی علم کلام را تحصیل عقاید از راه دلیل عقلی و دفاع از آنها می‌داند.

ظاهراً، سیخ محمد عبده متوفای ۱۳۲۳ هـ (۱۹۰۵ م) در رسالهٔ توحید، راه تفتازانی را درپیش گرفته که می‌گوید: «توحید علمی است که از وجود خدا و صفاتی که باید برای خدا ثابت شود و صفاتی که جایز است که خداوند متصف به آنها باشد و صفاتی که باید از خداوند نفی شود، و از پیامبران به منظور اثبات رسالت آنان و آن‌گونه که باید باشند، و آنچه که جایز است به آنان نسبت داده شود، و آنچه که نباید داشته باشند، بحث می‌کند»(۲۳).

طاش کبری‌زاده متوفای ۹۶۲ هـ (۱۴۵۷ـ۱۴۵۸ م) در «مفتاح‌السعاده و مصباح‌السیادة» به تعریف علم کلام و بیان موضوع آن با ذکر اختلاف در این موضوع و اختلاف مربوط به اینکه آیا کلام بدعت‌گذاران از علم کلام است یا نه، می‌پردازد و می‌گوید: «شعبهٔ پنجم علوم شرعی، علم اصول دین یعنی علم کلام است که عبارت است از: علمی که با آن بر اثبات عقاید دینی از راه آوردن حجت‌ها و بر دفع شبهه‌ها از عقاید دینی اقتدار و توانایی پیدا می‌شود. و موضوع آن از دیدگاه متقدمان ذات خداوند و صفات اوست. و گفته شده که موضوع آن وجود است از جهت اینکه موجود است. و تمایز آن از علم الهی که از وجود مطلق بحث می‌کند، به اعتبار غایت و هدف است. زیرا بحث در کلام بر قواعد شرع استوار است و در فلسفهٔ الهی بر مقتضای عقول است. و از دیدگاه متأخران، موضوع کلام عبارت است از: معلوم از جهت اینکه اثبات عقاید دینی منسوب به دین محمد(ص) به آن معلوم بستگی دارد. و این بدین نحو است که مدّعیٰ از آن دین پذیرفته می‌شود. و سپس برهان عقلی بر آن اقامه می‌شود. این پذیرفتن از دین، همان تدین است که مناسب حال مکلفین است. به طوری که اگر از دین اخذ نشود، نه کلام است و نه علم دینی؛ هرچند که در حقیقت، دین با آن وفق دهد. زیرا امر تدین منتفی می‌گردد. و از امور حکمی و فلسفی شمرده می‌شود. خلاصه، در کلام، شرط است که قصد و نیت در آن، تأیید و نصرت شرع،

۲۳. حاب سوم، طبع‌المنار، ص ۴.

از طریق عقل، باشد. و شرط است که عقیده در کتاب و سنت آمده باشد. و اکر یکی از این دو شرط نباشد، اصلاً کلام نیست. و چون لازمهٔ قصد و نیت موافقت شرع، این نیست که در واقع موافق شرع باشد، از این رو، بعضی از متکلمان، کلام اهل اعتزال را کلام به حساب آورده‌اند، هرچند که موافق کتاب و سنت نباشد. پس، از این تفصیل روشن شد که کلام از علوم شرعی است. لیکن به شرط آنکه بر طریقت کتاب و سنت باشد. و روشن شد که کلامی نیز وجود دارد که با همهٔ ظاهرفریبی و شباهت به کلام در واقع کلام نیست. مانند کلام اهل اعتزال و امثال آنها. پس، کلام به اعتبار دلائلش علم شرعی است»[۲۴].

فشردهٔ سخن آنکه متکلمان اتفاق دارند در اینکه علم کلام بر نظر عقلی در امر عقاید دینی تکیه دارد. و آنان در این اختلاف دارند که آیا کلام همان‌گونه که از عقاید دینی دفاع می‌کند آنها را با براهین عقلی به ثبوت می‌رساند، یا نه، بلکه فقط از عقایدی که با کتاب و سنت به ثبوت رسیده‌اند، دفاع می‌کند؟ این اختلاف برمی‌گردد به اختلاف در اینکه آیا عقاید ایمانی به وسیلهٔ کتاب و سنت ثابت گشته‌اند و عقل آنها را از شرع می‌فهمد و بعد از فهمیدن و دریافتن از شرع به دنبال براهین نظری می‌رود یا آنها به وسیلهٔ عقل به ثبوت می‌رسند. بدین معنی که نصوص دینی عقاید دینی را به وسیلهٔ ادلهٔ عقلی آنها، مقرر و بیان داشته است.

فخرالدین رازی متوفای ۶۰۶ هـ (۱۲۰۹ م) ضمن تفسیر دو آیهٔ ۲۰ـ۱۹ سورهٔ بقره مدنی به این نکته اشاره کرده و گفته است: «آیاتی که در احکام شرعی وارد شده‌اند کمتر از ششصد آیه است. و باقی در بیان توحید، نبوت، رد بر بت‌پرستان، و ابطال انواع مشرکان است».

او پس از بیان دلایلی که در قرآن بر وجود صانع و بر صفات او و بر نبوت و معاد دلالت دارند، گفته است: «شما اگر علم کلام را وارسی کنید، فن علم کلام را جز مشخص کردن این دلایل و دفاع از آنها و دفع ایرادات و شبهات مربوط به آنها، نخواهید یافت».

۲۴. ج ۲، ص ۲۱ـ۲۰.

او سپس می‌گوید: «و اما در اینکه حضرت محمد(ص) به دلایل توحید، نبوت و معاد پرداخت، جای هیچ‌گونه تردیدی نیست و نیازی به تطویل نیست».

فخر رازی در اینجا، رأی مخالفان را که می‌گویند: کلام بدعت است و مذموم، و دین آن را نهی کرده و سلف آن را ناپسند شمرده‌اند، ذکر کرده است. و ادلهٔ دو طرف را بسط داده است. و ما به زودی برای موازنه بین این دو رأی، به هنگام بحث از تاریخ بحث در عقاید دینی در بین مسلمین، فرصت به دست خواهیم آورد.

عناوین این علم و سبب نامگذاری آن به «علم کلام»:

تهانوی در کشاف اصطلاحات‌الفنون، نام‌های این علم را جمع‌آوری کرده و گفته است: «علم کلام، که اصول دین نیز نامیده می‌شود، توسط ابوحنیفه «فقه اکبر» خوانده شده است. و در «مجمع‌السلوك» آمده: علم نظر و استدلال نیز نامیده می‌شود. و علم توحید و صفات نیز خوانده شده است. و در شرح عقاید تألیف تفتازانی آمده: علم مربوط به احکام فرعی یعنی عملی به نام علم شرایع و احکام خوانده می‌شود. و علم مربوط به احکام اصلی یعنی اعتقادی به نام علم توحید و صفات خوانده می‌شود».

مؤلفان قول‌های متباین در سبب نامگذاری این علم به نام کلام ذکر کرده‌اند. و قاضی عضدالدین ایجی این اقوال را در کتاب «مواقف» چنین جمع کرده است: «سبب نامگذاری این علم به نام کلام یا این است که آن در ازاء منطق فلاسفه است، یا ابواب آن در آغاز عنوان «الکلام فی کذا» داشته‌اند، یا مسألهٔ «کلام» مشهورترین بخشهای آن بود که بر سر آن مسأله مشاجره‌ها و خون‌ریزی‌هایی رخ داد و عنوان این مسأله بر علم کلام شامل و غالب گردید، و یا آن علم موجب توانایی در سخن و کلام دربارهٔ شرعیات و در برابر خصم می‌شود».

به نظر من چنین می‌رسد که بحث در امور عقاید، پیش از تدوین این علم به نام کلام خوانده می‌شد، و اهل این بحث را متکلم می‌خواندند. و چون نوشته‌ها و کتاب‌ها در این مسائل تدوین شدند، همان نامی که قبلاً لقب و عنوان این

بحث‌ها قبل از تدوین آنها و نام اهل آن بحث‌ها بود، به این علم مدوّن داده شد.

و سبب اینکه بحث دربارهٔ شؤون اعتقادی به نام کلام و اهل آن به نام متکلم نامیده شد یکی از دو وجه زیر است:

وجه اول آن است که از روایت جلال‌الدین سیوطی متوفای ۹۱۴ هـ (۱۵۰۵ م) در کتاب «صون‌المنطق و الکلام عن فن‌المنطق والکلام» نسخهٔ خطی دارالکتب الازهریه، برمی‌آید: «از مالك روایت شده که از بدعت‌ها حذر کنید. پرسیدند بدعت چیست؟ گفت: اهل بدعت‌ها کسانی هستند که دربارهٔ اسماء خدا و صفات و کلام و علم و قدرت او تکلم می‌کنند و از آنچه که صحابه و تابعین سکوت کرده‌اند ساکت نمی‌شوند».

و مؤید آن است روایتی که سیوطی در همان کتاب از کتاب «ذم‌الکلام و اهله» تألیف شیخ‌الاسلام ابو اسماعیل عبدالله‌بن محمد انصاری هروی متوفای ۴۸۱ هـ نقل کرده: «از جابربن عبدالله نقل است که پیامبر(ص) فرمود: هر کس در دین به رأی خود تکلم کند، در امر دین دچار وهم شده است».

«از ابو هریره روایت شده که پیامبر(ص) فرمود: قیامت بپا نمی‌شود تا آنکه علناً نسبت به خدا کفر ورزیده شود. و این زمانی است که دربارهٔ پروردگارشان به کلام بپردازند و سخن بگویند».

«از محمدبن الحنفیه روایت است که گفت: این امت هلاك نمی‌شود تا آنکه دربارهٔ پروردگار خود تکلم کنند».

«از علی‌بن ابی‌طالب(ع) روایت است که فرمود: در آخرالزمان اقوامی می‌آیند که به کلامی تکلم می‌کنند که اهل اسلام آن را نمی‌فهمند. و مردم را به کلام خود دعوت می‌کنند. هر کس آنان را دید باید با آنان به مقاتله برخیزد که کشتن آنان نزد خداوند پاداش دارد».

«از ابن‌عمر روایت است که گفت: قدریه ضعف رأی خود را بر قدرت خداوند تحمیل کردند و گفتند چرا (لِمَ) در صورتی که نباید در برابر خداوند چرا گفته شود. زیرا خداوند از آنچه می‌کند پرسیده نمی‌شود، و آنان می‌پرسند».

«از هشام‌بن عبدالملك نقل است که به فرزندانش گفت: از اصحاب کلام حذر کنید که امرشان به رشاد نمی‌انجامد».

«از جعفربن محمد[ع] نقل است که گفت: وقتی کلام به خدا رسید بایستید و دیگر کلامی به زبان نیاورید».

«از همو نقل شده که در مادون عرش تکلم کنید و دربارهٔ مافوق عرش کلامی به زبان نیاورید که گروهی دربارهٔ خدا به کلام و سخن پرداختند و تباه گشتند».

«از شعبه نقل شده که سفیان ثوری اهل اهواء را مورد نفرت و بغض قرار می‌داد. و از مجالست آنان شدیداً نهی می‌کرد. و می‌گفت: بر شما باد اثر و سنت. و از کلام در ذات خداوند حذر کنید».

«از محمدبن حسن [شیبانی] یاور ابوحنیفه نقل است که ابوحنیفه گفت: خدا عمروبن عبید را لعنت کند که راه کلام را برای مردم گشود که درباره چیزهایی به سخن و کلام پرداختند که ربطی به آنان نداشت که دربارهٔ آنها حرف بزنند. محمد گوید: ابوحنیفه ما را به فقه تشویق می‌کرد و از کلام نهی می‌کرد».

پس، کلام ضد سکوت است. و متکلمان در مواردی که بایستی ساکت بمانند، حرف می‌زدند. در صورتی که می‌بایست به پیروی از صحابه و تابعین که از مسائل اعتقادی سکوت ورزیدند و دم نزدند، متکلمان نیز دست از تکلم برمی‌داشتند و سکوت می‌ورزیدند.

در کتاب «الکلیات» تألیف ابوالبقا آمده: «محققان اهل سنت این را اختیار کرده‌اند که کلام در حقیقت، مفهومی است منافی گنگی و سکوت... و کلام در نزد اهل کلام چیزی است مضاد سکوت...»(۲۵).

وجه دوم آن است که از آنچه ابن‌عبدالبر متوفای **۴۶۳ هـ (۱۰۷۱ـ۱۰۷۰ م)** در کتاب «مختصر جامع بیان‌العلم و فضله» نقل کرده، برمی‌آید: «از مصعب‌بن عبدالله زبیری نقل است که مالك‌بن انس می‌گفت: من از کلام دربارهٔ دین اکراه دارم. و اهل بلد ما همواره از آن اکراه داشته و از آن نهی کرده‌اند. مانند کلام دربارهٔ رأی جَهْم و قدر و نظایر اینها. و من دوست ندارم که دربارهٔ چیزی سخن بگویم مگر آنکه تحت آن عمل باشد. ابو عمر گوید: مالك بیان کرد که فقط

---

۲۵. ص ۳۰۲.

کلامی که در تحت آن عمل باشد از نظر او و اهل بلد او، یعنی علمای شهر او، مباح است. و خبر داد که کلام در دین مانند قول جهم و قدر. و گفتهٔ مالك، عقیدهٔ جماعتی از فقها و علما در قدیم و جدید از اهل حدیث و فتوی است. و فقط اهل بدعت‌ها، یعنی معتزله و سایر فرقه‌ها، مخالف با این هستند. و جماعت بر همان گفتهٔ مالك هستند. مگر آنکه کسی ناگزیر به پرداختن به کلام گردد، و در رد باطل و بازگرداندن اهل باطل از عقیدهٔ باطل، یا در هنگام ترس از خطر گمراهی عامه و امثال آن، مجبور شود که دست از سکوت بردارد»(۲۶).

دین را همانا شؤون اعتقادات دانستن، نه شؤون احکام عملی، در کتاب شرح ابومنصور ماتریدی متوفای **۳۳۲** هـ (**۹۴۳ـ۹۴۴** م) یا **۳۳۳** هـ (**۹۴۴ـ۹۴۵** م) بر کتاب «فقه اکبر» منسوب به ابوحنیفه، بدین نحو مورد تأیید قرار گرفته است: «ابوحنیفه گفت: «فقه در دین افضل از فقه در علم است». زیرا فقه در دین اصل است و فقه در علم فرع. و مزیت اصل بر فرع معلوم است. خداوند فرموده: ان‌الدین عندالله الاسلام. و بی‌شك اسلام است که در درجهٔ اول برای بنده‌گان لازم است. زیرا خداوند فرموده: و ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون. یعنی جن و انس را فقط برای اینکه موحد باشند آفریدم. سپس علم را بر دین مبتنی می‌سازد. پس دین همانا توحید است. و علم دیانت یعنی شرایع است که بعد از توحید است. و دین، عقد بر صواب است، و دیانت، طریقت بر صواب است»(۲۷).

کلام، بنابراین، مقابل فعل است. چنانکه گفته می‌شود فلانی حرف می‌زند و عمل نمی‌کند. و متکلمان گروهی هستند که دربارهٔ اموری سخن می‌گویند که تحت آنها عمل نیست. پس کلام آنان نظری لفظی است و به عمل ارتباط ندارد. برخلاف فقها که دربارهٔ احکام شرعی عملی بحث می‌کنند.

و علم کلام، علمی است که در امور مربوط به عقاید بحث می‌کند که امور غیر عملی هستند.

به نظر من، ارجح آن است که نامیده شدن این علم را به نام کلام، به یکی

---

۲۶. ص ۱۵۵.

۲۷. طبع حیدرآباد دکن ۱۳۲۱، ص ۶.

از این دو وجه برگردانیم. زیرا این دو وجه با واقع، یعنی تقدم این نامگذاری بر تدوین این علم، مناسب است. اما سایر وجوه، این نامگذاری را لاحق بر ظهور علوم و تدوین آنها قرار می‌دهند.

* * *

تاریخ علم کلام:

از آنچه گذشت روشن گردید که عبارات مختلف در تعریف علم کلام، در این اتفاق دارند که این علم در آنچه مربوط به عقاید ایمانی است بر براهین عقلی تکیه دارد. و این معنی، یعنی بحث در عقاید اسلامی با تکیه بر عقل، مورد نظر ما در بحث از تاریخ علم کلام است.

بحث جامع و مستوفی در این باب، ایجاب می‌کند که عقاید روحی و ایمانی را در عهد پیامبر(ص) و در عهد خلفای راشدین، و در دوره‌های بعد تا دورهٔ تدوین دربارهٔ علم کلام، اجمالاً بیان کنیم. سپس دوره‌هایی را که علم بعد از تدوین شدنش به خود دیده مرور کنیم.

الف ـ بیان عقاید دینی در عهد پیامبر(ص):

اسلام که آمد بیان کرد که دین حق یکی بیش نیست. و آن وحی خداوند به جمیع انبیای خویش است. و آن عبارت است از اصولی که با نسخ متبدل نمی‌شوند. و پیامبران در آنها اختلاف ندارند. و آنها هدایت ابدی‌اند.

اما شرایع عملی، بین انبیا متفاوتند. و اینها هدایت‌اند مادام که نسخ نشده‌اند. و وقتی که نسخ شدند هدایت نخواهند بود.

زمخشری متوفای ۵۳۸ هـ (۱۱۴۳ـ۱۱۴۴ م) در تفسیر آیهٔ: «اولئك الّذين هدى الله فبهداهم اقتده...»[۲۸] می‌گوید: «منظور از هدایت کسانی که خدا آنان را

---

۲۸. آیه ۹۰ سوره انعام.

هدایت کرده: طریقت آنان در ایمان به خدا و توحید او و اصول دین است، نه شرایع. زیرا شرایع مختلف‌اند، و هدایت‌اند مادامی که نسخ نشده‌اند. و هنگامی که نسخ شدند هدایتی نمی‌ماند. برخلاف اصول دین که هدایت ابدی هستند».

ابن تیمیه متوفای ۷۲۸ هـ (۱۳۲۷ م) گوید: «خداوند همهٔ رسولان را فرستاد، و همهٔ کتاب‌ها را فرو فرستاد تا توحید، یعنی عبادت خدای یگانهٔ بی‌شریك، تحقق یابد. چنانکه خداوند فرموده: و ما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحی الیه انه لااله‌الا انا فاعبدون[۲۹]. و فرموده: و اسألْ مَنْ اَرْسلنا مِن قبلك من رُسُلِنا اجعلنا مِن دون‌الرحمن الهة یُعْبَدون[۳۰]. و فرموده: و لقد بعثنا فی کل امة رسولاً اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت. فمنهم من هدی اللهُ و منهم من حقت علیه الضلالة[۳۱]. و فرموده: یا ایهاالرسل کلوا من الطیبات و اعملوا صالحاً انی بما تعملون علیم و اَنَّ هذه امتکم امة واحدة و انا ربکم فاتقون[۳۲]. و همهٔ پیامبران مانند نوح، هود، صالح و غیر آنان گفته‌اند: خدا را بپرستید و تقوای او را در پیش بگیرید و از من پیروی کنید. پس همهٔ پیامبران به عبادت خدای یگانهٔ بی‌شریك و به پیروی از خودشان دعوت کرده‌اند. و ایمان به رسولان، اصل دوم از دو اصل اسلام است»[۳۳].

حضرت محمد(ص) هم به دین و هم به شریعت مبعوث شده است. خداوند همهٔ دین را به طور کامل و مستوفی در قرآن و وحی خود بیان کرده و چیزی از آن را به عقول مردم واگذار نکرده است، و اصول شریعت را به طور کامل و مستوفی بیان کرده است اما تفصیل شریعت را به نظر اجتهادی سپرده است.

در قرآن آمده: «الیوم اکلمت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً»[۳۴]. و نزول این آیه در روز عرفه سال حجة الوداع بوده که

۲۸. آیه ۹۰ سوره انعام.
۲۹. آیه ۲۵ سوره انبیا.
۳۰. آیه ۴۵ سوره رخرف.
۳۱. آیه ۳۶ سورة نحل.
۳۲. آیه ۵۱ و ۵۲ سوره مؤمنون.
۳۳. مجموعةالرسائل و المسائل ج ۱ ص ۳۵، طبع‌المنار، ۱۳۴۱.
۳۴. آیهٔ ۵ سورهٔ مائده.

پیامبر(ص) فقط ۸۱ روز پس از نزول این آیه زندگی کرد. و پیامبر(ص) از دنیا نرفت مگر آنکه دین کامل شد.

طبری متوفای ۳۱۰ هـ (۹۲۲ـ۹۲۳ م) از ابن‌عباس در تفسیر این آیه روایت کرده: «الیوم اکملت لکم دینکم، یعنی امروز اسلام شما را کامل کردم. خداوند به پیامبر(ص) و به مؤمنان خبر داده که ایمان را برای آنان کامل کرده و اصلاً نیازی به زیادت ندارند. و خداوند آن را کامل کرده و هیچگاه آن را ناقص نمی‌سازد، و از آن راضی شده و هیچگاه نارضایتی نسبت به آن نخواهد داشت».

حضرت محمد(ص) به دین اسلام مبعوث گشته در حالی که به وحدت دین دعوت می‌کند و به اتحاد می‌خواند و از تفرقه نهی می‌کند. چنانکه در آیات بسیار قرآن، این امر صورت گرفته است. از جمله: «ان الّذین فرقوا دینهم و کانوا شیعاً لَسْتَ منهم فی شیء اِنَّمٰا اَمْرُهم اِلَی اللّه ثم یُنَبِّئُهم بما کانوا یفعلون»(۳۵).

بر قرآن بود که با مخالفانش، از اهل ادیان و ملل در عرب، مجادله کند، تا شبهاتی که آنان دربارهٔ عقاید دین جدید ایجاد می‌کردند رد کند. با این حال، به خاطر حرصی که نسبت به اتحاد داشت در جدل پافشاری نمی‌کرد و غالباً آیات جدل بدین‌گونه خاتمه می‌یابند: «فان جادلوك فقل الله اعلم بما تعلمون الله یحکم بینکم یوم القیامة فیما کنتم فیه تختلفون»(۳۶).

قرآن(۳۷) برای نیاز و در حد نیاز به این جدل در عقاید مبادرت می‌ورزد، بی‌آنکه مسلمین را به آن تشویق کند. بلکه آنان را از آن متنفر می‌سازد. و مثلاً می‌گوید: «و من الذین قالوا انا نصاری اخذ نامیثاقهم فنسوا حظا مما ذُکِّروا به فاغرینا بینهم العداوة و البغضأ الی یوم القیامة و سوف ینبئهم الله بما کانوا یصنعون»(۳۸). در کتاب «مختصر جامع البیان العلم» آمده: «از عوام‌بن حوشب از ابراهیم تیمی دربارهٔ «فاغرینا بینهم العداوة و البغضاء» روایت شده است که

۳۵. آیه ۱۵۹ سورهٔ انعام.
۳۶. آیهٔ ۶۹ـ۶۸ سوره حج.
۳۷. در بخش دوم، فصل اول تحت عنوان اسلام و جدل دینی بدین نکته اشاره سد.
۳۸. آیه ۱۵ سوره مائده.

منظور همانا خصومت‌های مربوط به مجادلات دینی است» و این با سخن بسیاری از مفسران، چونان زمخشری و بیضاوی موافق است.

این معانی دینی که اسلام آنها را از آغاز ظهور خود مقرر داشت و بیان کرد، دارای اثری عظیم در جهت دادن به تفکر عقلی مسلمین در عهد اول آنان بود. لذا مسلمین از بحث و جدل در امور دین بیزار بودند، نه در امور احکام فقهی.

در کتاب تأویل مختلف‌الحدیث تألیف ابن‌قتیبه دینوری متوفای ۲۷۶ هـ (۸۷۹ـ۸۷۸ م) در طعن و رد اختلاف‌کنندگان در اصول دین، می‌گوید: «ابومحمد گوید: اگر اختلاف آنان در فروع و سنن بود، عذرشان را می‌پذیرفتیم، همان‌گونه که عذر اهل فقه را می‌پذیریم. اما اختلاف‌کنندگان در اصول در ادعایی که برای خودشان دارند، عذری ندارند. اینان از فقها پیروی کردند. با این تفاوت که اختلاف اینان در اصول بود، یعنی در توحید و در صفات خداوند و در قدرت او و در نعیم اهل بهشت، و در عذاب اهل جهنم و عذاب برزخ، و در لوح و در سایر اموری که حتی پیامبران، جز از راه وحی، خبری از آنها ندارند»(۳۹).

پس، مسلمین در صدر اول، بر آن بودند که بیان عقاید جز از راه وحی راهی ندارد. و عقل از شرع و انظار شرع معزول است. چنانکه ابن خلدون [در مقدمه] این را ابراز کرده است. و مسلمین مناظره و مجادله در اعتقاد را موجب انسلاخ از دین می‌دانستند. پس، عقاید قطعی، هم به طور کلی، و هم به طور تفصیل در قرآن بیان شده‌اند.

قرآن، به رد کسانی که در بعضی از عقاید قرآنی مجادله می‌کردند، با اسلوب‌های مناسب حالشان، پرداخته است: مانند «ان مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال‌له کن فیکون. الحق من ربك فلاتکونن من الممترین. فمَن حاجّك فیه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا و ابنائکم و نسائنا و نسائکم و انفسنا و انفسکم ثم نَبتهل فنجعل لعنة الله علی الکاذبین. ان هذا لهو القَصَصُ الحقُ و ما من اله الا الله. و ان الله لهو العزیز الحکیم. فان

۳۹. ابن قتیبه: تأویل، مطبعه کردستان، ص ۱۷.

تولّوا فان الله علیم بالمفسدین»(۴۰).

چنانکه اندکی قبل اشاره کردیم، از این اسلوب روشن می‌شود که میل ندارد که مجادله کشش پیدا کند.

این درست است که در قرآن به جدل پرداخته شده، و در حد نیاز، همراه با مدارا، به جدل دعوت شده، مثلاً در آیهٔ «ادع الی سبیل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن ان ربك هوا علم بمن ضل عن سبیله و هو اعلم بالمهتدین»(۴۱). با این حال، قرآن کتاب جدلی نیست، و دعوت قرآن به ایمان، بر اساس جدل نیست.

زمان پیامبر(ص) سپری شد. و مسلمین بر عقیدهٔ واحدی که در قرآن آمده بود یکپارچه بودند. و این ـ چنانکه طاش کبری‌زاده گفته ـ بدین سبب بود که آنان زمان وحی و شرف مصاحبت پیامبر(ص) را درك کرده بودند. و نور مصاحبت، ظلمت‌های شك و وهم را از آنان زایل ساخته بود (۴۲).

مقریزی در «خطط» گوید: «باید دانست که وقتی خداوند حضرت محمد(ص) را از بین عرب به عنوان پیامبر برای مردم مبعوث کرد، پیامبر(ص) خداوند را به همان‌گونه توصیف کرد که خداوند در قرآنی که روح‌الامین بر قلب او نازل کرده خود را بدانگونه توصیف کرده است. در واقع، پیامبر(ص) پروردگارش را مطابق آنچه به او از سوی پروردگارش وحی شده، توصیف کرد. و احدی از عرب، چه شهری و چه غیر شهری، از معنی چیزی از آن سؤال نکرد. در صورتی که از امر نماز، زکات، روزه، حج و سایر اوامر و نواهی الهی سؤال می‌کردند. و از احوال قیامت، بهشت و دوزخ سؤال می‌کردند. و اگر کسی از چیزی از صفات الهی سؤالی کرده بود، حتماً نقل می‌شد. چنانکه احادیث وارده از پیامبر(ص) دربارهٔ احکام حلال و حرام و دربارهٔ ترغیب و برحذر داشتن و در احوال قیامت و جنگ‌ها و فتنه‌ها و امثال آنها که در کتب و معاجم و مسانید و جوامع حدیث مندرج گشته، نقل شده‌اند. هر کس در کتب حدیث نبوی، دقت کند

۴۰. آیات ۶۳ـ۵۹ سورهٔ آل عمران.

۴۱. آیه ۱۲۵ سوره نحل.

۴۲. مفتاح‌السعاده ج ۲ ص ۳۲.

و در آثار سلفی کنجکاوی کند، خواهد دانست که هرگز از طریق صحیح یا سقیم از احدی از صحابه، با همهٔ اختلاف طبقات آنان و کثرت عدد آنان، روایت نشده که از پیامبر(ص) از معنی چیزی از صفات الهی که در قرآن و سنت پیامبر(ص) آمده، سؤالی کرده باشد. بلکه همهٔ آنان معنی آن را می‌فهمیدند و از کلام و حرف زدن دربارهٔ آن صفات سکوت می‌کردند. حتی احدی از آنان میان صفت ذات بودن یك صفت یا صفت فعل بودن آن فرق نگذاشتند. و فقط صفاتی ازلی برای خداوند اعتقاد داشتند: مانند علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام، جلال، اکرام، جود، انعام، عِزّ، و عظمت، که در همهٔ این صفات بر یك سیاق سخن گفته‌اند. همچنین همهٔ آنچه را که خداوند به خود اطلاق کرده، از قبیل دست، وجه، و امثال اینها را اعتقاد داشته‌اند با نفی مماثلت با مخلوقات. پس، آنها را برای خداوند اثبات کرده‌اند، بدون تشبیه، و خدا را منزه دانسته‌اند بدون تعطیل. و معذالك احدی از آنان به تأویل چیزی از این دست و وجه و امثال آن مبادرت نکرده‌اند. و همهٔ آنان، صفات را به همان‌گونه که وارد شده‌اند جاری دانسته‌اند. احدی از آنان دلیلی برای اثبات توحید و نبوت محمد(ص) جز قرآن نداشته‌اند. و چیزی از طرق کلامی و مسائلی فلسفی از آنان دیده نشده است»(۴۳).

محمدبن ابراهیم، وزیر، متوفای ۸۴۰ هـ (۱۴۳۷ـ۱۴۳۶ م) مسلك خود را دربارهٔ طریقهٔ ایمان مسلمین در عهد پیامبر(ص) در کتاب «برهان‌القاطع» چنین بیان کرده است: «هرگاه قرائنی به خبر واحد ضمیمه باشد، یقین‌آور است. و مؤید این ادعا آن است که خبر تواتر فقط بدین سبب یقین‌آور است که قرائن بسیار است. زیرا خبر هر یك از اهل تواتر، قرینه‌ای است که ظن ایجاد می‌کند. و وقتی که قرائن با یکدیگر دست به‌دست هم دادند و فراوان شدند، خداوند در این هنگام، به نحو عادت(۴۴)، علم و یقین می‌آفریند. همچنین وقتی که قرائن در شخص واحد زیاد شد، امکان دارد که خداوند با خبر او علم و یقین بیافریند. مؤید گفته ما آن است که پیامبر(ص) بلکه انبیا به کودکی که به حد بلوغ

۴۳. ج ۴ ص ۱۸۱ـ۱۸۰.

۴۴. یعنی آفریننده هر چیز و هر کار خداوند است و فقط عادت خداوند بر این جاری است که مثلاً این علم و یقین در پی آن قرائن بیاید.

می‌رسید دستور نمی‌دادند که به ادله نظر کند. و به کافری که خداوند و جمیع شرایع را انکار می‌کند، نمی‌گفتند که قبل از تصدیق پیامبر(ص) در اثبات صانع و حکیم بودن آن صانع تفکر کن، تا بداند که وقتی خداوند حکیم و قادر است، معجزه را به‌دست دروغگو ظاهر نمی‌سازد و بداند اگر او پیامبر(ص) را تصدیق کند، پیش از آنکه در معرفت صانع، و در عالم بودن او به جمیع معلومات، و در قادر بودن او به جمیع مقدورات، و در حکیم بودن او و منزه بودن او از هر فعل قبیح، اعتقاد خود را استوار کرده باشد، تصدیق او نسبت به پیامبر(ص) بی‌اساس است. زیرا او محال نمی‌داند که خداوند معجزه را به دست دروغگو ظاهر سازد. اگر **ایراد** گرفته شود که شاید اینان نظر و تفکر کرده‌اند و پیامبر(ص) آن را می‌داند، یا ظاهراً از اینان برمی‌آید که نظر و تفکر کرده‌اند و پیامبر(ص) به حسب ظاهر حکم می‌کند. در **جواب** می‌گوییم: ظاهر آن است که آنان خداوند را با معجزهٔ پیامبر(ص) یا با قرائن صدق پیامبر(ص) می‌شناختند. و جمیع عقاید خود را بر تصدیق پیامبر(ص) متفرع می‌ساختند، و این به سبب معجزه‌ای است که پیامبر(ص) از خود نشان داده است. یا اکثر آنان معرفت خدا را از انبیا می‌گرفتند»(۴۵). «**اگر پرسیده شود** که: پس چرا خداوند به تفکر در آفرینش آسمان‌ها و زمین و سایر مخلوقات دعوت کرده است. و چرا فقط به تفکر در معجزات انبیا و احوال انبیا اکتفا نشده است. **در پاسخ** می‌گوییم: ما منکر آن طریق واضح نیستیم. لیکن ما می‌گوییم که این نیز راهی دیگر است. و راه‌های معرفت خداوند بسیار است. و چه نیکو گفته شده که:

«و فی کل شیء له آیة   تدل علی انه واحد

«ما مدعی نیستیم که همهٔ مکلفان منحصراً از راه تصدیق انبیا خدا را شناخته‌اند. بلکه ادعای ما این است که بسیاری از مکلفان خدا را فقط از طریق انبیا شناختند. و این به تواتر معنوی از بسیاری مردم به ما رسیده است. و همچنین به تواتر معنوی به ما رسیده که پیامبر(ص) تصدیق آنان نسبت به خودش را تأیید کرده است. و اگر صدق پیامبر(ص) از قرائن احوالش معلوم نبود، پس

۴۵. حاب قاهره، ۱۳۴۹، هـ ص ۳۷ـ۳۶.

پیامبر(ص) تصدیق آنان را تأیید کرده با شك آنان در صانع، در صورتی که این تأیید کفر است. و بر پیامبر(ص) چنین چیزی روا نیست. هر کس بخواهد این را نیك دریابد، باید به سیرهٔ نبوی و به تواریخ صحابه و به معرفت احوال آنان بپردازد و مطالعه کند. چه آنکه دلالت بر این امر از راه برهان میسر و صحیح نیست»(۴۶).

«با این امور، درمی‌یابیم که انبیا عقاید خود را از نظر و تفکر به دست نیاورده‌اند. و به گونه‌ای نبود که تواطؤ بر کذب بر آنان جایز و امکان‌پذیر باشد. پس، این احتمال می‌ماند که انبیا عقاید خود را به علم ضروری می‌دانستند. و نباید بگوییم که چون در زمان پیامبر(ص) مشبهه نبود، از این رو، نظر را کنار گذاشتند. زیرا یهود مجاور آن حضرت بودند و اهل فلسفه بودند. و نصاری و ابن زَبَعْری با آن حضرت مناظره کردند. و او چیزی که از نوع علم کلام باشد نیاورد. همچنین است وقتی که از او دربارهٔ روح سؤال کردند. نباید بگوییم که منظور از روح، جنسی از ملائکه است. زیرا آنچه از کلمهٔ روح به ذهن تبادر می‌کند، خلاف آن است. پس آن، یك تأویل بی‌دلیل است. همچنانکه نباید بگوییم منظور از روح، جبریل بوده است. به همان دلیل عدم تبادر به ذهن. و افزون بر این، آن حضرت به هر یك از ما دستور داده که هرگاه سؤال مردم بسیار شد، بگوییم: آمنت بالله و رسله. این در روایت صحیح از ابو هریره آمده است. و خبر واحد در مورد رفتار با مشبهین و گروه‌هایی که سؤال بسیار مطرح می‌کنند، کافی است، زیرا رفتار با آنان از مسایل اعتقاد نیست. و خداوند فرموده: «فان حاجّوكَ فَقُلْ اَسْلَمْتُ وَجْهی لِلّهِ وَ مَنْ اِتَّبَعَنِ» و این آیه مضمون حدیث ابو هریره است. پس آن روایت ـ بحمدالله ـ صحیح است. و عمل به آن واجب»(۴۷).

«منظور ما انکار صحت علم کلام نیست. چه آنکه در علم کلام چیزهایی هست که بالضروره صحیح‌اند. ما می‌گوییم که انبیا و معاصران آنان به ادلهٔ کلامی تکیه نداشته‌اند. و می‌گوییم که همان‌گونه که انبیاء بوده‌اند برای مسلمان کافی

---

۴۶. همان ص ۴۹.
۴۷. همان ص ۵۴.

است. نباید بگوییم که آنان به طور کلی این را می‌دانسته‌اند. زیرا به دلیلی که گذشت این درست نیست»(۴۸).

غزالی سخنی مفصل دربارهٔ ایمان و مراتب آن و طرق آن دارد که در بیان عقاید دینی در صدر اسلام، نقطه‌نظر او را روشن می‌سازد. او در کتاب «الجام العوام عن علم الکلام» گوید: فصل ـ **اگر کسی گوید:** عامی وقتی از بحث و نظر منع شود، دلیل را نخواهد شناخت. و هر کس دلیل را نشناسد، به مدلول جاهل خواهد بود. و حال آنکه خداوند همهٔ بندگانش را به معرفت خود امر کرده است. یعنی اولاً به ایمان به او و تصدیق به وجود او، و ثانیاً به تقدیس او و از علایم حادث‌ها و مشابهت غیر او، و ثالثاً به وحدانیت او، و رابعاً صفات او و از علم، قدرت، نفوذ مشیت و غیر اینها امر کرده است. و اینها اموری هستند که ضروری و بدیهی نیستند. پس اینها مطلوب هستند. و هر علم مطلوبی، راهی به کسب و تحصیل آن نیست جز به وسیلهٔ شبکهٔ ادله و نظر در ادله و دریافت وجه دلالت آنها بر مطلوب و کیفیت انتاج آنها. و این به دست نمی‌آید مگر با معرفت شروط براهین و چگونگی ترتیب مقدمات و استنتاج نتایج. و این کم‌کم به تمام علم بحث و استیفای علم کلام تا آخر نظر در معقولات، منجر می‌شود. همچنین بر عامی واجب است که پیامبر را در همهٔ آنچه که آورده است تصدیق کند. و صدق او ضروری نیست. بلکه او همچون سایر خلق بشر است. پس، باید دلیلی باشد که او را از غیر او متمایز سازد و از کسانی که به دروغ ادعای نبوت می‌کنند تمیز دهد. و این امکان‌پذیر نیست مگر به وسیلهٔ نظر در معجزه و معرفت حقیقت معجزه و شروط آن تا آخر نظر در نبوات. و این لُبّ علم کلام است. **در پاسخ گوییم:** آنچه بر خلق واجب است، ایمان به این امور است. و ایمان عبارت است از تصدیق جزمی بدون شك و تردید و دارنده آن احتمال وقوع خطا در آن ندهد. و این تصدیق جزمی **شش مرتبه** دارد: **اولین مرتبه** که عالی‌ترین مرتبه است آن است که از راه برهان کامل و مستقصی به دست آید که همهٔ شروط آن دلیل فراهم و استیفا شده باشد، و همه اصول و مقدمات آن درجه به‌درجه و مرحله

۴۸. همان ص ۵۷ـ۵۶.

به‌مرحله و کلمه به‌کلمه محرَّر باشد تا جایی که مجال احتمال و امکان اشتباه باقی نماند. و این غایت قصوی است. و این برای یك یا دو نفر که به آن مرتبه رسیده باشند، در یك عصر، پیش می‌آید. و گاهی ممکن است یك عصر از آن خالی باشد. و اگر نجات محدود به این‌گونه معرفت بود، نجات اندك و نجات‌یافتگان اندك بودند. مرتبه دوم آن است که از راه ادلهٔ وهمی کلامی به دست آید که این ادله مبتنی بر امور پذیرفته‌شده‌ای هستند که به سبب اشتهار آن امور میان اکابر علما و قباحت انکار آنها و نفرت نفوس از اظهار شك و تردید در آنها، مورد تصدیق واقع شده‌اند. این نوع نیز در بعضی امور، و در حق بعضی مردم تصدیق جزمی می‌آورد به طوری که دارندهٔ آن اصلاً امکان خلاف آن را احساس نمی‌کند. مرتبهٔ سوم آن است که از راه ادلهٔ خطابی به دست آید. یعنی قدرتی که عادتاً در محاورات و مخاطبات عادی به کار برده می‌شود. و این در حق اکثر مردم موجب تصدیق می‌شود. و این به حسب بادی رأی و سابقهٔ ذهنی است. به شرط آنکه باطن، مشحون از تعصب و پر از رسوخ اعتقاد برخلاف مقتضای آن ادلهٔ خطابی نباشد. و مستمع دلباخته اظهار جدل و شك و تردید، و در جستجوی گرم کردن بازار مجادله‌کنندگان در عقاید نباشد. و اکثر ادلهٔ قرآن از این نوع است. مثلاً از جملهٔ دلیل روشن موجب تصدیق: این است که تدبیر منزل به وسیلهٔ دو مدبر سامان نمی‌گیرد. و «لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا». پس، هر قلبی که بر فطرت باقی باشد و با جدل مجادلین مشوش نشده باشد، از این دلیل، تصدیق جزمی به وحدانیت خداوند پیدا می‌کند. لیکن اگر مجادله‌کننده‌ای او را مشوش سازد و بگوید که بعید نیست جهان بین دو خدا تقسیم شده باشد که آن دو در امر تدبیر سازگارند و اختلاف ندارند. گفتن همین اندازه در گوش او، تصدیق او را مشوش و پریشان می‌سازد، و گاهی پاسخ این سؤال و دفع آن، در حق بعضی افهام قاصر، دشوار است، و شك مستولی می‌شود و رفع آن نامیسر می‌گردد. و همچنین روشن است که هر کس بر آفریدن قادر باشد، بر اعاده قادرتر است. چنانکه در قرآن آمده «قل یحییها الذی انشأها اول مرة». این را هر یك از عوام، چه باهوش و چه کم‌هوش، به محض شنیدن تصدیق می‌کند و می‌گوید: بلی، اعاده از آفرینش ابتدایی دشوارتر نیست، بلکه آسانتر است. و ممکن است، سؤالی

شود که او به تشویش افتد و فهم جواب آن بر وی دشوار باشد. و دلیل مستوفی آن است که بعد از تمام شدن سؤال‌ها و پاسخ‌ها، تصدیق ایجاد کند، به طوری که برای سؤال جایی باقی نماند. و تصدیق قبل از آن حاصل می‌شود. **مرتبهٔ چهارم** آن است که تصدیق به صرف شنیدن از کسی که به سبب کثرت ثنای خلق بر او، حسن اعتقاد در مورد او پیدا شده باشد به دست می‌آید. مثلاً کسی که به پدرش حسن اعتقاد دارد، یا به استادش، یا به یکنفر از افاضل مشهور، اگر یکی از اینان به او خبری دهد، مثلاً مرگ کسی، یا آمدن غایبی، یا غیر اینها را به او خبر دهد، او آن خبر را تصدیق و باور می‌کند، به طوری که جایی برای خلاف آن خبر در قلب او باقی نمی‌ماند. و مستند او همانا حسن‌اعتقادش در مورد خبردهنده است. پس، کسی که به صدق و تقوی و پارسایی مجرَّب باشد... بسیاری مردم او را به طور جزمی تصدیق می‌کنند و سخن او را به طور مطلق می‌پذیرند، در حالی که سخن او سند و دلیلی، جز حسن‌اعتقاد آنان در مورد او، ندارد. مثلاً او وقتی که به یك عامی اعتقادی تلقین می‌کند و به او می‌گوید: بدان که خالق عالم یگانه، عالِم، و قادر است. و او محمد(ص) را به عنوان پیامبر مبعوث کرده است. او به تصدیق مبادرت می‌کند، و شك و شبهه‌ای در سخن او نمی‌کند. همچنین است اعتقاد کودکان در مورد پدران و معلمان خود، که ناگزیر اعتقادات را می‌شنوند و آنها را تصدیق می‌کنند و بر آنها پایداری می‌ورزند، بدون نیاز به دلیل و حجت. **مرتبهٔ پنجم** آن است که تصدیق از راه گواهی دل به هنگام شنیدن چیزی همراه با قرائنی که در نزد محقق یقین‌آور نیست ولیکن در قلب عوام اعتقاد جزمی القا می‌کند، به دست آید. مثلاً به تواتر شنیده شود که رئیس شهر بیمار است. سپس صدای ناله و فریاد از خانهٔ او بلند شود. سپس از یکی از غلامان او شنیده شود که او مرده است، عامی به طور جزم اعتقاد پیدا می‌کند که او مرده است. و بنای خود را بر مرگ او می‌گذارد. و به ذهنش خطور نمی‌کند که شاید غلام او دروغ گفته باشد، و آه و ناله شاید از بیهوشی و شدت مرض یا چیز دیگر باشد. لیکن اینها احتمالاتی است که به ذهن عوام خطور نمی‌کند. و اعتقادات جزمی در ذهن آنان رسوخ پیدا می‌کند. و چه بسیار اعرابی که به محض دیدن چهرهٔ پیامبر(ص) و حسن‌کلام و لطف شمائل و اخلاق او، به او ایمان آورد و او را به طور جزمی

تصدیق کرد و شکی برایش مطرح نبود، و معجزه و وجه دلالت معجزه‌ای را نپرسید. مرتبهٔ ششم آن است که تصدیق، از راه شنیدن سخن مناسب طبع و اخلاق، به دست می‌آید. و آدمی صرفاً برای اینکه آن سخن موافق و باب‌طبعش است تصدیق می‌کند. نه به سبب حسن‌اعتقاد نسبت به گویندهٔ آن، و نه به خاطر قرینه‌ای که گواه آن است. بلکه فقط به سبب مناسب و باب طبع بودن آن. کسی که به مرگ و قتل و عزل دشمن خود حریص است، همهٔ اینها را با کوچکترین شایعه تصدیق می‌کند و بر اعتقاد خود جازم و باقی می‌ماند. و اگر چنین خبری در مورد دوست او یا در مورد چیزی که با احساسات و شهوت و هوای او مخالف است، بشنود، در صحت آن درنگ می‌کند یا به کلی آن را رد می‌کند. و این ضعیف‌ترین و پایین‌ترین تصدیقات است. زیرا مرتبه‌های قبلی به یك نوع دلیل استوار بود، هرچند که ضعیف بود. یعنی به قرینه یا حسن‌اعتقاد در مخبر یا نظایر اینها استوار بود که اینها اماره‌ها و علائمی هستند که عامی آنها را ادله به حساب می‌آورد و با آنها همان معامله و رفتاری را می‌کند که با ادله می‌کند. وقتی که مراتب تصدیق روشن شد، باید دانست که مستند و تکیه‌گاه ایمان عوام، این اسباب هستند. و اعلی درجات در حق عامی ادلهٔ قرآن است یا آنچه که جاری مجرای قرآن است و قلب را به تصدیق می‌کشاند. و نباید عامی را از ادلهٔ قرآن و جبلیات و فطریاتی که جاری مجرای قرآن و تسکین‌دهنده دل‌ها هستند و دل‌ها را به طمأنینه و تصدیق می‌رسانند، به ماوراء ادلهٔ قرآن و جبلیات کشانید. ماوراء اینها در حد طاقت او نیست. و اکثر مردم در کودکی ایمان آورده‌اند. و سبب تصدیق آنان فقط تقلید پدران و معلمان آنان بوده است. زیرا به پدران و معلمان حسن‌ظن داشته‌اند، و پدران و معلمان خود را ستوده‌اند و دیگران نیز آنان را ستوده‌اند، و در حضور کودکان بر مخالفان خودشان شدیداً حمله کرده‌اند، و انواع بدبختی‌ها را که بر پیروان سایر عقاید نازل شده حکایت کرده‌اند. مثلاً گفته‌اند: فلان یهودی در قبرش مسخ شده و به صورت سگ درآمده، و فلانی که پیرو عقاید آنان نیست به شکل خوك درآمده است. و حکایت‌ها و رؤیاهایی از این قبیل آن‌قدر حکایت کرده‌اند که نفرت از آن در نفوس کودکان رسوخ یافته و ریشه دوانیده و نسبت به ضد آن تمایل یافته‌اند، به طوری که شك و تردید به کلی

از قلب آنان رخت بربسته است که تعلم در کوچکی مثل نقش در سنگ است. سپس، آن کودکان بر آن عقیده رشد می‌یابند و روز به‌روز محکم‌تر می‌شود. و چون به حد بلوغ رسیدند، بر اعتقاد خود که جزمی و استوار و به دور از شك و تردید است، پایدار می‌مانند. از این رو، می‌بینی که فرزندان نصاری و روافض و مجوس و مسلمین وقتی به حد بلوغ می‌رسند بر اعتقاد پدران خود هستند. و اعتقادات آنان، چه باطل و چه حق، جزمی است. و اگر آنان را تکه‌تکه کنند از عقاید خود دست برنمی‌دارند. در حالی که آنان هرگز هیچگونه دلیلی نشنیده‌اند نه دلیل حقیقی و نه رسمی. همچنین می‌بینی که بردگان مشرك، اسیر می‌سوند، و از اسلام چیزی نمی‌دانند. و وقتی در اسارت مسلمین درآمدند و مدتی با مسلمین مصاحبت کردند، و تمایل مسلمین را به اسلام دیدند، همراه با مسلمین به اسلام تمایل پیدا می‌کنند و به اعتقاد مسلمین می‌گروند و به اخلاق مسلمین متخلق می‌شوند. همهٔ اینها، به صرف تقلید و تشبه به متبوعین، است. و طبایع به تشبیه سرشته شده‌اند. مخصوصاً کودکان و جوانان. و از اینجا معلوم می‌شود که تصدیق جازم بسته به بحث و تحریر ادله نیست.

«فصل ـ شاید بگویی: منکر حصول تصدیق جزمی در قلوب عوام به وسیلهٔ این اسباب، نیستیم، ولیکن اینها هیچ‌کدام معرفت نیستند. در صورتی که مردم به معرفت حقیقی مکلف هستند، نه اعتقادی که از جنس جهل است و در آن، حق از باطل مشخص و متمایز نیست. جواب آن است که این غلطی است از کسی که به آن گرویده است. بلکه سعادت خلق در آن است که به چیزی مطابق واقع اعتقاد جزمی پیدا کنند. تا در دل‌های آنان صورتی مطابق حقیقت حق نقش بندد. به طوری که وقتی مردند و پرده کنار رفت امور را مطابق عقایدشان بیابند و رسوا نشوند، و در آتش خواری و خجلت و ثانیاً در آتش جهنم نسوزند. و وقتی که صورت حق در دل او نقش بست، دیگر مهم نیست که علت به‌وجودآورندهٔ آن چیست آیا دلیل حقیقی است یا دلیل مبتنی بر رسومات یا دلیل اقناعی یا بذیرش از روی خوشبینی نسبت به گویندهٔ آن، و یا به حسب تقلید و بدون سبب. بنابراین، مطلوب دلیل نیست، بلکه نتیجهٔ به دست آمده مطلوب است که آن هم حقیقت حق است و مطابق واقع. پس، کسی که حقیقت حق را در مورد خدا،

صفات او، کتب او، رسل او، و روز آخر، مطابق واقع، اعتقاد داشته باشد، او خوشبخت و سعادتمند است. هرچند که این در نتیجهٔ دلیل محرَّر کلامی نباشد. و خداوند بندگان خود را جز به این مکلف نکرده است. و این معلوم قطعی است به حکم اخبار متواتر از پیامبر(ص) در خصوص نحوهٔ ورود اعراب به آن حضرت و عرضهٔ ایمان از سوی آن حضرت به آنان، و پذیرفتن آنان و بازگشت آنان به چراندن شتر و مواشی. بدون آنکه آن حضرت آنان را مکلف کند به تفکر در معجزه و وجه دلالت آن، و تفکر در حدوث عالم، و اثبات صانع، و در ادلهٔ وحدانیت و سایر صفات. بلکه اکثر مردمان سادهٔ عرب اگر مکلف به این تفکر می‌شدند، در مدتی طولانی هم قادر به درك و فهم آن نمی‌شدند. بلکه یکی از آنان پیامبر را قسم می‌داد و می‌گفت: ترا به خدا آیا خدا تو را فرستاده؟ پیامبر(ص) می‌گفت: به خدا خدا مرا فرستاده. او با همین سوگند پیامبر(ص) را تصدیق می‌کرد و برمی‌گشت. و دیگری وقتی نزد پیامبر(ص) می‌آمد و نگاه می‌کرد، می‌گفت: به خدا این چهره، چهرهٔ کذاب نیست. و امثال اینها که قابل‌شمارش نیست. بلکه در غزوهٔ واحد، در عصر او، و در عصر اصحاب او، هزاران نفر اسلام می‌آوردند که اکثر آنان چیزی از ادلهٔ کلام نمی‌فهمیدند. و کسی که می‌فهمید احتیاج داشت که کار و پیشهٔ خود را رها کند و مدت مدیدی نزدیك معلم تلمذ و آمد و شد کند. و چنین چیزی اصلاً نقل نشده است. پس، به طور ضروری معلوم شد که خدا خلق را فقط به ایمان و تصدیق جزمی به گفته‌های خود، به هر نحو که این تصدیق حاصل شود، مکلف کرده است. بلی، بی‌شك عارف فراتر از مقلد است. اما مقلد در حق، مؤمن است، همچنانکه عارف، مؤمن است...»[۴۹].

به عقیدهٔ ابن‌تیمیه، قرآن اصول دین را بیان کرده و دلائل و براهین آنها را نیز بیان کرده است. و بدعت‌گذاران با آن اصول اعتقادی که در قرآن است و با ادلهٔ سمعی و عقلی که در قرآن است، مخالف هستند. او در کتاب «النبوات» گوید: «فصل ـ بارها یادآور شدیم که اصول دینی که خدا حضرت محمد را به آنها مبعوث کرد، به خوبی در قرآن بیان شده‌اند. و دلایل ربوبیت و وحدانیت و

---

۴۹. الحام العوام عن علم‌الکلام، ص ۴۲ـ۳۸.

دلایل اسماء رب و صفات او، و دلائل نبوت انبیاء او، و معاد، و قدرت او بر معاد، و وقوع آن، با دلایل سمعی و عقلی، بارها در قرآن بیان شده‌اند. پس، بیان خدا مشتمل بر اصول دین حق، یعنی دین خدا است. و اینها اصولی هستند ثابت، صحیح، و معلوم. پس، قرآن شامل بیان علم نافع و عمل صالح است که این خود متضمن هدایت و دین حق است. و اهل بدعت‌ها که اصول دینی مخالف آن، بدعت نهادند، نه هدایتی در آنها است، و نه دین حق. و این بدعت‌گذاران، چیزهایی بدعت نهادند که به‌زعم خود، ادله و براهین اثبات صانع و صدق پیامبر(ص) و امکان معاد یا وقوع آن است. اما در بدعت‌های آنان چیزهایی خلاف شرع است. و هرچه که خلاف شرع باشد مخالف عقل نیز می‌باشد. زیرا آنچه که خدا محمد(ص) و سایر انبیا را به آن مبعوث کرد، حق است و راست. و ادلهٔ عقلی بر آن دلالت دارند. پس، آن، هم با سمع ثابت است و هم با عقل. و کسانی که با پیامبران مخالفت کردند نه سمع با آنان است و نه عقل...»(۵۰).

در عهد پیامبر(ص) میان مسلمین اختلاف آشکار نبود. و در مدت بیماری پیامبر(ص) اختلافی در امور اجتهادی از آنان روایت شده که به مسائل اعتقاد ارتباط نداشت. مانند اختلاف آنان دربارهٔ این سخن که پیامبر(ص) در بیماری منجر به رحلت خود، فرمود: «کاغذی بیاورید که مکتوبی برای شما بنویسم که پس از من گمراه نشوید». تا اینکه عمر گفت درد بر پیامبر(ص) غلبه کرده، کتاب خدا ما را بس است. و سر و صدا در این باره زیاد شد. تا آنکه پیامبر(ص) فرمود: از نزد من برخیزید که نزاع در نزد من روا نیست. و مانند اختلافشان در تخلف از سپاه اسامه. گروهی گفتند باید از سخن پیامبر(ص) پیروی کنیم که فرمود: خدا لعنت کند کسانی را که از سپاه اسامه تخلف می‌ورزند. و گروهی تخلف کردند و گفتند منتظر می‌مانیم تا ببینیم بیماری پیامبر(ص) به کجا می‌انجامد.

و اگر انواع جدل از آنان روایت شده، پیامبر(ص) آنان را از جدل منع کرد.

در کتاب «صون‌المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام» تألیف سیوطی از

---

۵۰. ص ۱۴۵.

کتاب «ذم‌الکلام و اهله» تألیف شیخ‌الاسلام ابواسماعیل هروی متوفای ۴۸۱ هـ نقل است: «عمربن شعیب از پدرش از جدش روایت کرده که پیامبر(ص) روزی به هنگامی که اصحابش، دربارهٔ قدر، بحث می‌کردند، بر آنان درآمد، و با حالت غضب، فرمود: ای قوم! امت‌های قبل از شما با همین سخنان، و به سبب اختلافشان دربارهٔ انبیای خودشان، و خلط بعضی از کتاب با بعضی دیگر [عدم تمیز بین محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و مطلق و مقید و مجمل و مبین] گمراه گشتند. و حال آنکه قرآن نازل نشده که بعضی از آن با بعضی دیگر خلط شود. بلکه قرآن نازل شده که بعضی از آن بعضی دیگر را تصدیق کند. و آنچه از قرآن شناختید به آن عمل کنید. و آنچه متشابه بود به آن ایمان آورید. و از ابو هریره نقل شده که گفت: پیامبر(ص) بر ما، درآمد، در حالی که ما، درباره قدر، منازعه داشتیم. آن حضرت خشمگین شد و چهره‌اش سرخ شد و فرمود: آیا شما به همین دستور داده شده‌اید یا برای همین من فرستاده شده‌ام به سوی شما؟ پیشینیان فقط بدین سبب هلاك شدند که در این امر به منازعه پرداختند. عزم من این است که منازعه نکنید. و از ابی‌درداء و ابی‌امامه و انس‌بن مالك و واثلةبن اسقع روایت کرده‌اند که پیامبر(ص) بر ما، درآمد، در حالی که ما، در چیزی از دین منازعه می‌کردیم. حضرت چنان خشمگین شد که هیچگاه آن‌گونه خشمگین نشده بود. بعد ما را مورد سرزنش قرار داد و فرمود: ای امت محمد(ص) بر خودتان عصیانی نشوید. سپس فرمود: آیا من به شما همین را دستور داده‌ام؟ مگر من شما را از آن نهی نکردم؟ مردمان پیش از شما به سبب همین منازعهٔ با یکدیگر، هلاك شدند. سپس فرمود: جدال را کنار بگذارید که خیر آن اندك است. از جدال حذر کنید که سود آن اندك است و دشمنی بین برادران پدید می‌آورد. مراء و جدال را ترك کنید که از فتنهٔ آن در امان نخواهید بود. جدال را کنار بگذارید که جدال موجب شك و سقوط عمل می‌شود. جدال را ترك کنید که مؤمن مجادله نمی‌کند. جدال را کنار بگذارید که همین گناه شما را بس که همواره جدال کنید. از جدال بپرهیزید که من در قیامت مجادله‌کننده را شفاعت نمی‌کنم. جدال را ترك کنید که من به سه خانه، در بهشت، در وسط آن و در ریاض آن و در اعلای آن، کسانی را که جدال را کنار بگذارند و صادق باشند، راهبر خواهم بود.

از جدال حذر کنید که اولین چیزی که خدا مرا از آن نهی کرد، بعد از بت‌پرستی، و شراب خمر، همانا جدال است. جدال را کنار بگذارید که شیطان از اینکه مورد پرستش واقع شود مأیوس است. اما از تحریش یعنی از جدال در دین راضی شد. جدال را کنار بگذارید که بنی‌اسرائیل ۷۱ فرقه سد و نصاری ۷۲ فرقه شد و امت من ۷۳ فرقه خواهد شد که همگی در گمراهی‌اند جز سواد اعظم. پرسیدند سواد اعظم چه کسانی هستند؟ فرمود: کسانی که من و اصحاب مرا سرمشق قرار می‌دهند. سپس فرمود: اسلام غریب ظهور کرد و به زودی غریب خواهد شد. پس، خوشا به سعادت غربا! پرسیدند غربا کیستند؟ فرمود: کسانی که وقتی مردم فاسد شدند، به اصلاح دست می‌زنند، و در دین خدا جدال نمی‌کنند»

ب ـ عقاید ایمانی در عهد خلفای راشدین، از ۱۱ هـ (۶۳۲ م) تا ۴۰ هـ (۶۶۰ م):

امر عقاید، در عهد خلفای راشدین بر آن‌گونه بود که در عهد پیامبر(ص) بود. لیکن پیامبر(ص) کلمهٔ وحی را ابراز می‌داشت. از این رو، هیچ مؤمنی نمی‌توانست گریزی از آن داشته باشد. و هر اختلافی که بین مسلمین پیش می‌آمد با رجوع به پیامبر(ص) فیصله می‌یافت. در عهد خلفای راشدین اختلافی در امور اجتهادی پدید آمد که هرچند به احکام عملی مربوط می‌شدند، اما آن‌چنان اهمیت یافتند که پایهٔ اختلافات مستمر بین مسلمین شدند، و اهمیت آنها به جایی رسید که به امور عقاید ارتباط یافتند. و بر پایه‌های آنها فرقه‌های اسلامی زیادی برخاستند.

در میان مسلمین، در پی رحلت حضرت پیامبر(ص) اختلاف در وفات آن حضرت بروز کرد. حتی گروهی از آنان گفتند: پیامبر(ص) نمرده بلکه بالا رفته همان‌گونه که عیسی‌بن مریم بالا رفت... و دربارهٔ امامت اختلاف پیدا شد. انصار می‌گفت: یك امام از ما و یك امام از شما باشد. و گفتگو بین آنان به درازا کشید. تا آنکه ابوبکر به منبر رفت و خطبه خواند و سپس این آیه را تلاوت کرد: «للفقراء المهاجرین الذین اُخرجوا من دیارهم و اموالهم یبتغون فضلاً من‌الله و

رضواناً و ینصرون‌الله و رسولَه اولئك هم‌الصادقون»(۵۱). و گفت: قرآن ما مهاجران را صادقان نامیده است. و سپس قرآن دستور داده که مردم با صادقان باشند: «یا ایهاالذین آمنوا اتقوا الله و کونوا مع‌الصادقین» ۵۲. و روایت کرد که بیامبر(ص) فرمود: «امامان از قریش هستند».

مسألهٔ خلافت اثر بزرگ در قیام فرقه‌های اسلام و پیدایش آنها داشته است. و آن بزرگترین مظاهر اختلاف است که از زمان وفات بیامبر(ص) تا پایان خلافت ابوبکر و ایام عمر، رخ داد. حتی ابوالحسن اشعری متوفای **۳۲۴ هـ** (**۹۳۶** م) در کتاب «مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین» می‌گوید: (اولین اختلافی که بین مسلمین پس از پیامبرشان، رخ داد، اختلافشان در امامت بود»(۵۳).

و می‌گوید: «اختلاف بعد از پیامبر(ص) در امامت بود. و اختلافی دیگر در زمان ابوبکر و عمر رخ نداد»(۵۴).

مسلمین در زمان ابوبکر، دربارهٔ جنگ با امتناع‌کنندگان از ادای زکات، اختلاف پیدا کردند. حتی عمر گفت: چگونه با آنان می‌جنگی در صورتی که پیامبر فرمود: مأمورم که با مردم بجنگم تا بگویند لااله‌الاالله. و وقتی آن را گفتند خون و مال آنان در نزد من مصون است. ابوبکر گفت: آیا مگر نگفت: «الا بحقها». و از حق آن اقامهٔ نماز و پرداختن زکات است. و اگر آنان، آن زکات شتر و گوسفند را که به پیامبر(ص) می‌دادند، به من ندهند، بر سر این موضوع با آنان به جنگ خواهم پرداخت.

به نظر من اختلاف دربارهٔ جنگ با مانعین زکات یا اهل رده ـ چنانکه مانعین زکات را رده نیز می‌خواندند ـ اصل و ریشهٔ اختلافاتی است که بعداً دربارهٔ ایمان و اسلام و متضمن عمل بودن آن دو، یا متضمن عمل نبودن آن دو، رخ دادند.

---

۵۱. آیه ۹ سورهٔ حشر.
۵۲. آیه ۲۱ سوره توبه.
۵۳. ج ۱ ص ۲.
۵۴. ج ۲ ص ۳.

مسلمین دربارهٔ انتصاب عمر از سوی ابوبکر به خلافت، و درباره تصمیم عمر مبنی بر اینکه امر خلافت به نظر شورا بین شش نفر از صحابه باشد، اختلاف پیدا کردند. و این از پی‌آمدهای مسألهٔ خلافت بود که در زمان ابوبکر پیدا شد.

بعد در مورد عثمان اختلاف شد. و گروهی در آخر ایام خلافت عثمان کارهای او را مردود شمردند. و دربارهٔ قتل عثمان اختلاف رخ داد. عده‌ای گفتند: از روی ستم و خصومت کشته شد. و عده‌ای خلاف آن گفتند.

سپس با حضرت علی‌بن ابی‌طالب(ع) بیعت شد. و مردم در امر او اختلاف پیدا کردند. عده‌ای امت او را نپذیرفتند. و عده‌ای نسبت به آن حضرت بیعت‌شکنی کردند. و گروهی به امامت و خلافت او معتقد بودند. بعد دربارهٔ طلحه و زبیر و جنگ آن دو با آن حضرت، اختلاف رخ داد. یعنی در واقعهٔ جمل. و نیز دربارهٔ جنگ آن حضرت با معاویه، یعنی جنگ صفین و دربارهٔ حکمین اختلاف پیدا شد. و پیدایش اختلاف خوارج، از واقعهٔ حکمیت، بر تعداد اختلافات افزود. ابوالمظفر طاهربن محمد اسفراینی متوفای ۴۷۱ هـ (۱۰۷۸ م) در کتاب «التبصیرفی‌الدین و تمییز الفرقة الناجیة عن فرق الهالکین» می‌گوید: «در زمان حضرت علی(ع) اختلاف سبائیة یعنی کسانی که می‌گفتند آن حضرت معبود خلق است، پدید آمد. تا آنکه حضرت علی گروهی از آنان را سوزانید»(۵۵).

از آنچه گذشت روشن شد که پایه‌های اختلافات که شالودهٔ برخی فرقه‌های اسلامی شدند، در عهد خلفای راشدین پدید آمدند. و اگر محاجه و مجادله بین این مذاهب غالباً بر نقل بود، احیاناً با نظر عقلی آمیخته بود.

ابن عبدالبر مناظرهٔ ابن‌عباس را با حروریه یعنی خوارج ذکر کرده است. و این مناظره بر اساس نقل است. و در عین حال خالی از نظر عقلی نیست. و ابن عبدالبر نقل کرده که وقتی حضرت علی در روز جمل بر بصره چیره شد، فقط سلاح مخالفان را برای اصحابش قرار داد، و جز سلاح چیز دیگر را در غنائم داخل نکرد. اصحابش به او گفتند: چگونه است که خونشان بر ما حلال است،

---

۵۵. اسفراینی: التبصیر، حاب کوثری ۱۳۷۴ هـ، ۱۹۵۵ م، ص ۲۷.

اما اموال و زنانشان بر ما حلال نیست؟ فرمود: تیرهای خود را بیاورید و در مورد عایشه مسابقه بگذارید، هر کس برنده شد عایشه را تصاحب کند. گفتند: استغفرالله! و حضرت آنان را قانع ساخت و فهمانید که وقتی که عایشه حلال نباشد فرزندان عایشه نیز حلال نیستند.

ج ـ عقاید دینی در روزگار امویان، از ۴۱ هـ (۶۶۱ م) تا ۱۳۲ هـ (۷۵۰ م):

روزگار صحابه در عصر امویان، یعنی بین سال نودم هجری تا سال صدم هجری، پایان یافت.

در کتاب «التبصیرفی‌الدین» آمده است: «در ایام متأخران صحابه، اختلاف قدریه بروز کرد. اینان در قدر و استطاعت بشر به ژرف‌اندیشی می‌پرداختند. مانند معبد جُهنی(۵۶)، غیلان دمشقی(۵۷)، و جَعدبن درهم(۵۸). و باقی‌ماندهٔ صحابه بر ضد آنان بودند مانند ابن‌عباس(۵۹)، جابر(۶۰)، انس(۶۱)، ابوهریره(۶۲)، عقبه(۶۳)، و امثال آنان که به اخلاف خود توصیه می‌کردند که به قدریه سلام نکنند و اگر بیمار شدند به عیادت آنان نروند و وقتی که مردند بر آنان نماز نگذارند»(۶۴).

---

۵۶. در حدود سال ۸۰ یا بعد از آن توسط عبدالملك به دار آویخته شد. و گفته شده که حجاج پس از شکنجه‌های زیاد او را کشت.

۵۷. یسر مسلم قبطی شاگرد معبد که عمربن عبدالعزیز او را به توبه خواند. و بعد هشام‌بن عبدالملك او را کشت. از بلغای کتاب بود ـ مترجم.

تـد. استاد مروان‌بن محمد و پسر او بود. هشام‌بن عبدالملك پس از حبس طولانی او را کشت. [یا عبدالله قسری در روز عید اضحی او را ذبح کرد].

۵۹. عبدالله‌بن عباس در ۶۸ هـ، ۶۸۷ـ۶۸۸ م، وفات یافت.

۶۰. در ۵۰ هـ، ۶۷۰ م وفات یافت.

۶۱. در ۹۳ هـ، ۷۱۲ م وفات یافت.

۶۲. در سال ۵۷ هـ، ۶۷۷ م وفات یافت.

۶۳. عقبة‌بن عامر جهنی، امیر معاویه بر مصر، متوفای ۵۸ هـ، ۶۷۸ م.

۶۴. اسفرائینی: التبصر، چاپ کوثری، ص ۲۸ـ۲۷.

در مفتاح‌السعاده آمده: مردی به ابن‌عمر [متوفای ۷۳ هـ، ۶۹۳_۶۹۲ م] گفت: در زمان ما آدم‌هایی پیدا شده‌اند که به زنا، سرقت شرب خمر و قتل نفس، که خدا حرام کرده، دست می‌زنند. و بعد استدلال می‌کنند که این کارها در علم خداوند بود. ابن عمر خشمگین گشت و گفت: سبحان‌الله، اینها در علم او بوده، اما علم او آنان را به معاصی وادار نکرده... و عطاءبن یسار [متوفای ۹۴ هـ، ۷۱۳ م] و معبد جهنی نزد حسن بصری آمدند و گفتند: ای ابوسعید این ملوك خون مسلمین را می‌ریزند و اموالشان را می‌گیرند و می‌گویند: کارهای ما بر طبق قدر الهی صورت می‌گیرد»(۶۵).

بلکه روایت شده که پیامبر(ص) وقتی دید صحابه‌اش دربارهٔ مسألهٔ قدر سخن می‌گویند، آنان را از کار نهی کرد و فرمود: کسانی که قبل از شما بودند بدین سبب هلاك شدند که در این مسأله به بحث پرداختند.

این دال بر آن است که مسأله قدر نخستین مسأله از مسائل اعتقادی بوده که مسلمین به بحث در آن پرداخته‌اند و در آن جدال کرده‌اند.

علما گفته‌اند: اولین کسی که دربارهٔ قدر سخن گفت و به آن دعوت کرد، معبد جُهنی بود. سپس ابومروان غیلان‌بن مسلم دمشقی بود. ابن‌قتیبه در کتاب «معارف» گوید: غیلان دمشقی قبطی بود و آیین او قدری بود. قبل از او احدی در قدر سخن نگفته بود، و به قدر دعوت نکرده بود، جز معبد جهنی. کنیهٔ او ابومروان بود. هشام‌بن عبدالملك [متوفای ۱۲۵ هـ، ۷۴۳ م] او را گرفت و در باب دمشق به دار آویخت»(۶۶).

در این دوره گروهی ظاهر شدند که مرتکب کبیره را تکفیر می‌کردند. و طایفه‌ای می‌گفتند: هیچ کبیره‌ای با داشتن ایمان ضرر نمی‌رساند. و معتزله به منزلت بین دو منزلت کفر و ایمان قائل شدند. و جدل در این مباحث انتشار یافت و به سمت کلام رفت.

طاش کبری‌زاده در مفتاح‌السعاده می‌گوید: «بدان که مبدأ شروع کلام به دست معتزله و قدریه در حدود سال صدم هجری است... زیرا ظهور اعتزال به

۶۵. ج ۲ ص ۳۲.
۶۶. ص ۱۶۶، و مفتاح‌السعاده ج ۲ ص ۳۵.

وسیلهٔ واصل‌بن عطا بود که در ۱۳۱ هـ (۷۴۸ـ۷۴۹ م) وفات یافت. ولادت واصل در ۸۰ هـ (۶۹۹ م) بوده است. پس، مدت تحصیل علم او و قدرت او بر اجتهاد در حدود سال صدم هجری، تقریباً، می‌شود»(۶۷).

فشردهٔ سخن آنکه در این عصر، بین فرقه‌هایی که به منشأهای وجودشان در عهد خلفای راشدین اشاره کردیم، اختلاف ظاهر گشت و نزاع بین آنها شعله‌ور شد. در این نزاع از همهٔ وسائل دفاع، مانند جدل مبتنی بر ادلهٔ نقلی و عقلی، استفاده شد. سپس، مسائل اعتقادی که مورد نزاع و جدال بود، پدید آمدند. و مسلمین در آنها فرقه‌فرقه شدند. و علم کلام در دست همین فرقه‌ها پدید آمد. مخصوصاً به وسیلهٔ معتزله. واصل که اولین اشاعه‌دهندهٔ اعتزال بود، اعتزال را از امام ابوهاشم عبداللهبن محمدبن الحنفیةالهاشمی متوفای ۹۸ هـ (۷۱۶ـ۷۱۷ م) گرفت.

در مفتاح‌السعاده آمده: «گفته شد، اولین پدیدآورنده و اختراع‌کنندهٔ اعتزال امام ابوهاشم مذکور و برادرش امام حسن‌بن محمدبن الحنفیه متوفای ۱۰۱ هـ (۷۱۹ـ۷۲۰ م) یا ۹۵ هـ (۷۱۳ـ۷۱۴ م) بود.

برهان‌الدین حلبی در «شرح شفای قاضی عیاض» گوید: «حسن‌بن محمدبن حنفیه سرسلسلهٔ مرجئه بود. و دربارهٔ آن تصنیفی دارد»(۶۸).

بنابراین، تدوین دربارهٔ مسائل کلامی در عهد امویان شروع شد اما تدوین در آن دوره کلاً در مرحلهٔ آغاز و شروع کار بود. و از مؤلفات آن دوره چیزی به دست ما نرسیده است.

د ـ عقاید دینی از عهد عباسیان در سال ۱۳۱ هـ (۷۴۸ـ۷۴۹ م) یا علم کلام از زمان تدوین آن:

در آغاز عصر عباسیان تدوین علم کلام و تألیف کتاب‌ها دربارهٔ آن همچون سایر علوم اسلامی به منصهٔ ظهور رسید.

---

۶۷. ج ۲ ص ۳۷.
۶۸. ج ۲ ص ۳۳.

دربارهٔ علم کلام، اهل فرقه‌ها، مانند واصل‌بن عطا، دست به تألیف زدند. در خطط مقریزی کتاب‌های زیر به او نسبت داده شده‌اند: کتاب المنزلة بین المنزلتین، کتاب الفتیا، و کتاب التوحید. و مانند عمروبن عبید متکلم معتزلی متوفای ۱۴۲ هـ (۷۶۰_۷۵۹ م) تقریباً. و کتابی به او نست داده‌اند در رد بر قدریه. و مانند برخی متکلمان شیعه: مانند هشام‌بن حکم که پس از گرفتاری برمکیان وفات یافت، و گفته شده که در خلافت مأمون وفات یافت. او کتاب‌هایی دربارهٔ امامت در رد بر معتزله و غیر معتزله داشته که ابن‌ندیم در الفهرست آنها را ذکر کرده است. همچنین ابن‌ندیم، متکلمان مجبره و نام‌های تألیفات آنان، و خوارج و نام‌های کتاب‌های آنان را ذکر کرده است. در این زمان کتاب‌هایی در عقاید اهل سنت نوشته شد. مانند کتاب «الفقه الاکبر» منسوب به ابوحنیفه. و کتاب العالم و المتعلم تألیف ابوحنیفه. در این دو کتاب به اکثر مباحث علم کلام تصریح شده است. و مثل «الفقه‌الاکبر» منسوب به شافعی.

مذهب اعتزال به خاطر داشتن مظاهر بحث عقلی و اعتماد بر اسالیب منطق و جدل رواج یافت. طباع به آن متمایل شدند و هواداران آن زیاد شدند. و مذهب حاکم در بین مذاهب کلامی شد. در مفتاح‌السعاده آمده: «باید دانست که مبدأ شیوع کلام به دست معتزله و قدریه در حدود سال صدم هجری بود. در تواریخ صحیح ثبت شده که احیاء طریقهٔ سنت و جماعت در حدود سال سیصد هجری بود. چه آنکه ظهور اعتزال به وسیله واصل‌بن عطا بود که در ۱۳۱ هـ وفات یافت. و تولد او در ۸۰ هـ بود. پس، زمان تحصیل علم او و قدرت او بر اجتهاد تقریباً در حدود سال صدم هجری بوده است. و مذهب اهل سنت و جماعت با سعی جمیل و اقدام مشهور ابوالحسن اشعری در حدود سیصد هجری بود. زیرا او در ۲۶۰ هـ متولد شد و چهل سال بر مذهب اعتزال بود. پس، علم کلام صد سال در دست معتزله بود، مابین سال صدم هجری و سال سیصدم هجری(۶۹).

اشعری، به احتمال قوی، در ۳۲۴ هـ (۹۳۶ م) وفات کرد. او اولین کسی

---

۶۹. ج ۲ ص ۳۷.

بود که به نصرت عقاید اهل سنت با براهین عقلی برخاست. و در مجادله با مخالفانش، یعنی معتزله، با تکیه بر عقل و نقل،همت گماشت. و همان کاری که او کرد ماتریدی متوفای ۳۳۳ هـ (۹۴۵ـ۹۴۴ م) در زمان خود کرد. او کتابی در مقالات نوشت، همان‌گونه که اشعری کتابی در مقالات نوشت. و کتاب‌هایی در رد بر معتزله، قرامطه، و روافض دارد. و کتاب جدل و کتابی در توحید و شرح کتاب اشعری در علم کلام به نام «الا بانة عن اصول الدیانة» دارد. علاوه بر اینکه بین پیروان اشعری و پیروان ماتریدی، اختلافی رخ داد که مقریزی در «خطط» چنین ذکر کرده است: «بین اشاعره و ماتریدیه ـ پیروان ابومنصور محمدبن محمود ماتریدی، طائفه‌ای از فقهای حنفیه مقلدان ابوحنیفه نعمان‌بن ثابت و دو یاورش: ابویوسف یعقوب‌بن ابراهیم حضرمی، و محمدبن حسن شیبانی ـ اختلافات اعتقادی وجود دارند که در جای خود مشهورند. و این اختلافات بین اشاعره و ماتریدیه اگر بررسی شوند و به ده و اندی بالغ می‌شوند که به سبب آنها در آغاز بین اشاعره و ماتریدیه تباین و تناقض بود و هر یك عقیدهٔ دیگری را رد می‌کرد. اما اخیراً امر به چشم‌پوشی انجامیده است و للهالحمد»(۷۰).

اشعری با نوشتن کتاب‌هایی در رد معتزله و دربارهٔ طریقهٔ خود در نصرت عقاید ایمانی مطابق مذهب سلف به وسیلهٔ ادلهٔ عقلی، عهد جدیدی آغاز کرد که در آن سلطهٔ اعتزال متزلزل شد. در این باره، در مفتاح‌السعاده چنین آمده است: «کتاب‌هایی که اشعری بر طبق مذهب‌های اهل سنت نوشت، معتزله را ـ که قبل از او سرهای خود را بالا آورده بودند ـ در لانه‌های روباهی داخل کرد و آنها را از میدان به‌در کرد»(۷۱).

درست است که مذهب اشعری در جنگ با معتزله، به وسیلهٔ سلاح خود معتزله، یعنی به وسیلهٔ اسلوب‌های عقلی، مذهب اعتزال را ضعیف و خوار ساخت، اما سلطهٔ سیاست تأثیر عظیم در شکوفایی اعتزال، در آغاز، و در سقوط آن، در آخر، داشت.

مورخان شکل‌هایی از جدل اشعری را نقل کرده‌اند که روح مذهب او را به

۷۰. ج ۴ ص ۱۸۶ـ۱۸۵.
۷۱. ج ۲ ص ۲۳.

تصویر می‌کشند: اشعری با ابوعلی جبائی، یکی از پیشوایان معتزله، متوفای ۳۰۳ هـ (۹۱۶ـ۹۱۵ م) مناظره کرده است. و این جبائی استاد اشعری قبل از ترک مذهب اعتزال، بوده است. طاش کبری‌زاده گوید: «روزی اشعری با جبائی به مناظره پرداخت و از او پرسید: سه برادر می‌میرند. بزرگترین آنها مؤمن پارسا و متقی است. و وسطی کافر فاسق شقی است. و کوچکتر در کودکی مرده و به حد بلوغ نرسیده است. سرنوشت این سه چگونه است؟ جبائی پاسخ داد: مؤمن پارسا که در درجات بهشت است. و کافر در درکات جهنم است. بنابراینکه پاداش نیك برای مطیع، و مکافات برای گناهکار، از دیدگاه علمای معتزله بر خداوند واجب‌اند. و برادر کوچکتر از اهل سلامت است، نه پاداش دارد و نه مکافات. اشعری گفت: اگر کوچکتر طالب درجات برادر بزرگتر خود در بهشت باشد، چگونه خواهد بود؟ جبائی گفت: خداوند فرموده که درجات ثمرهٔ طاعات است. اشعری گفت: اگر کوچکتر بگوید: نقص و تقصیر از من نیست، اگر می‌گذاشتی تا بزرگ شوم مطیع می‌شدم و داخل بهشت می‌شدم. جبائی گفت: خداوند گوید: می‌دانستم که تو اگر می‌ماندی، گناه می‌کردی و داخل عذاب الیم در درکات جهنم می‌شدی. و به صلاح تو بود که در کودکی بمیری. اشعری گفت: آن گناهکاری که در عذاب الیم است اگر از بین درکات جهنم ندا کند: ای خدای عالمین یا ارحم‌الراحمین، چرا صلاح مرا مراعات نکردی و مصلحت برادرم را مراعات کردی، و تو می‌دانستی که صلاح من در این بود که در کودکی بمیرم و در دوزخ اسیر نشوم. آنگاه خداوند چه می‌گوید؟ جبائی مبهوت ماند و جدال پایان گرفت»(۷۲).

زمان اشعری پر از فرقه‌ها و مجادلهٔ آنها بر اساس‌های فلسفه بود. مذاهب فلسفه از زمان دستور مأمون به ترجمهٔ کتاب‌های مذاهب فلسفه، در سال‌های دویست‌و ده و اندی، در میان مردم انتشار یافت. مقریزی گوید: «مذاهب فرقه‌ها از قبیل: قدریه، جهمیه، معتزله، کرامیه، خوارج، روافض، قرمطیان، و باطنیه شهرت یافتند و روی زمین از آوازهٔ خود پر ساختند. و همهٔ آنها بدون استثنا در فلسفه نظر کردند و در حد دسترسی، طرق فلسفه را پیمودند. شهری از شهرها و

---

۷۲. مفتاح‌السعاده ج ۲ ص۳۶.

ناحیه‌ای از نواحی نبود مگر گروه‌های زیادی از فرقه‌های مذکور در آن بودند. ابوالحسن علی‌بن اسماعیل اشعری شاگرد ابوعلی محمدبن عبدالوهاب جبائی بود و سال‌ها ملازم او بود. سپس، تغییر عقیده داد و مذهب اعتزال را ترك کرد، و طریق ابومحمد عبدالله‌بن محمدبن سعیدبن کُلّاب را پیمود، و در مورد صفات و قدر بر قوانین او تکیه کرد. و به فاعل مختار قائل شد. و قول به تحسین و تقبیح عقلی و آنچه در مسائل صلاح و اصلح گفته شده بود کنار گذاشت. و به ثبوت رسانید که عقل، قبل از شرع، معارف را ایجاب نمی‌کند. و علوم هرچند که با عقل به دست می‌آید، اما به سبب عقل وجوب نمی‌یابند. و بحث از آنها جز با سمع واجب نمی‌گردد. و به ثبوت رسانید که چیزی بر خدا واجب نیست، و نبوات از جایزات عقلی و واجبات سمعی است. و غیر اینها از مسائل او که موضوع اصول دین هستند»(۷۳).

ابومحمد عبدالله‌بن محمدبن سعیدبن کُلّاب ـ مانند خُطّاف لفظاً و معناً، چنانکه در «طبقات الشافعیه» ابن سبکی آمده او عبدالله‌بن سعید است و گفته می‌شود: عبدالله‌بن محمد ابومحمدبن کلاب قطان ـ یکی از پیشوایان متکلمان است. ابن‌سبکی گفته است: وفات ابن‌کلاب، ظاهراً، اندکی بعد از دویست‌وچهل، رخ داد. و محمدبن اسحاق ندیم که او را از پیشوایان حشویه شمرده، از سوی ابن‌سبکی نفی و رد شده است، هرچند که ابن‌کُلّاب می‌گفت: کلام الله، همانا الله است.

در «طبقات الشافعیة الکبری» تألیف سبکی متوفای ۷۵۶ هـ (۱۳۵۵ م) آمده: «باید دانست که ابوالحسن اشعری، رأیی ابداع نکرد و مذهب خاصی پدید نیاورد، او فقط بیانگر و تأییدکنندهٔ مذاهب سلف بود. و از آن چیزی دفاع کرد که صحابهٔ پیامبر(ص) بر آن بودند. پس، انتساب مذهب یا طریقه به اشعری از این لحاظ است که او چارچوبی برای طریق سلف بست، و به آن تکیه کرد، و حجت‌ها و برهان‌ها برای آن اقامه کرد. و از این رو، در این طریق مقتدا شد، و هر کس راه او را درپیش گرفت و به استدلال برای مذهب سلف پرداخت، اشعری

۷۳. خطط ج ۴ ص ۱۸۴.

نامیده شد... و شیخ‌الاسلام عزالدین‌بن عبدالسلام ذکر کرده که عقیده اشعری، شافعیه، مالکیه، حنفیه و فضلای حنابله را در خود گرد آورد»(۷۴).

نیز ابن‌سبکی گوید: «از سخن ابن‌عساکر ـ حافظ این امت، ثقهٔ مورد اطمینان ـ است که آیا جز این است که همهٔ فقهای حنفیه، مالکیه، و شافعیه، موافق اشعری و منتسب به او و راضی به سعی ستایش‌انگیز او در دین خدا، و ثناگوی کثرت علم او، هستند. مگر عدهٔ بسیار اندك که در باطن خود به تشبیه متمایل بودند، و هر موحد معتقد به تنزیه را دشمن می‌داشتند، یا همچون معتزله به ذم او مبادرت می‌ورزند، و به عدم اطلاع از مقام او و سعهٔ دانش او مباهات می‌کنند»(۷۵).

مقریزی در خطط، وضع مذهب اشعری را از آغاز پیدایش آن تا عهد خود چنین توضیح داده است: «حقیقت مذهب اشعری آن است که راهی بین نفی، که مذهب اعتزال است، و اثبات، که مذهب اهل تجسیم است، پیمود. و برای دفاع از این سخن خود به مناظره پرداخت، و برای اثبات آن به استدلال پرداخت. و جماعتی به او گرایش یافتند و به رأی او تکیه کردند. از این جمله‌اند: قاضی ابوبکر محمدبن طیب باقلانی مالکی، و ابوبکر محمدبن حسن‌بن فورك، و شیخ ابراهیم‌بن محمدبن مهران اسفراینی، و شیخ ابوحامد محمدبن محمدبن احمد غزالی، و ابوالفتح محمدبن عبدالکریم‌بن احمد شهرستانی، و امام فخرالدین محمدبن عمربن حسین رازی، و غیر اینان که ذکرشان به طول می‌انجامد. اینان به یاری مذهب او شتافتند و برای دفاع از آن به مناظره و مجادله پرداختند. و در مصنفات بی‌شمار برای اثبات آن به استدلال پرداختند. و مذهب ابوالحسن اشعری در عراق، از حدود سال ۳۸۰ هـ انتشار یافت. و از آنجا به شام رسید...»

مقریزی بعد از آنکه انتشار این مذهب را، در مصر، به دست ملك ناصر صلاح‌الدین یوسف‌بن ایوب، و ملوك ایوبی بعد از او، و انتشار آن در بلاد مغرب، به دست ابوعبدالله محمدبن تومرت، ذکر می‌کند، چنین می‌گوید: «اینها بودند اسباب انتشار و اشتهار مذهب اشعری در شهرهای اسلام. به‌طوری که سایر

---

۷۴. ج ۲ ص ۲۵۵ـ۲۵۴.

۷۵. ج ۲ ص ۲۵۹.

مذاهب به فراموشی سپرده شدند. حتی امروز مذهبی مخالف آن باقی نمانده، مگر مذهب حنابله، اتباع امام ابوعبدالله احمدبن محمدبن حنبل، که بر مسلك سلف ماندند، و با تأویل صفات وارده، روی خوش نشان ندادند. تا آنکه هفتصد سال بعد از هجرت، در دمشق و توابع آن، تقی‌الدین ابوالعباس احمدبن عبدالحلیم‌بن عبدالسلام‌بن تیمیه حرانی، شهرت پیدا کرد. او برای یاری مذهب سلف همت گماشت. و در رد مذهب اشاعره سعی بلیغ کرد. و با آنان، و رافضه، و صوفیه، عَلَم مخالفت برافراشت. و مردم دربارهٔ او دو فرقه شدند: فرقه‌ای از او پیروی کردند و گفته‌های او را گفتند و طبق رأی او عمل کردند. و گفتند که او شیخ اسلام و اجل حافظان اهل دین اسلام است. و فرقه‌ای او را بدعت‌گذار و گمراه دانستند و او را به سبب اثبات صفات سرزنش کردند، و مسائلی را بر او خرده گرفتند که بعضی از آن مسائل سابقه داشت و بعضی دیگر به‌زعم این فرقه خرق اجماع بوده و سابقه‌ای نداشته‌اند. او و این فرقهٔ مخالف او، درگیری‌هایی داشته‌اند. و حساب او و حساب آنان با خدایی است که چیزی از او غایب و نهان نیست نه در زمین و نه در آسمان. ابن‌تیمیه تاکنون پیروانی در شام و اندك پیروانی در مصر دارد»(۷۶).

اشعری بعد از ترك اعتزال، در حالی شروع به طور دوم خویش کرد که هم در علم کلام مقتصد بود، و هم در مجادلهٔ خصم‌ها، راه میانه را برگزید. و ابن سبکی در «طبقات‌الشافعیه» حکایت‌هایی نقل کرده که دال بر آن هستند که او منحصراً فقط زمانی به تکلم در علم کلام مبادرت می‌کرد که بر او به عنوان نصرت دین و دفع مبطلان واجب باشد. او دارای فراست بود که در انتخاب وجوه اسلوب مختلف در مناظره با مخالفان،یاریش می‌کرد.

قبل از اشعری، اهل سنت، در امور اعتقاد فقط بر نقل تکیه داشتند. در هنگامی که فلسفه توجه اهل فرقه‌ها را به تکیه بر عقل جلب کرده بود. و چون اشعری در مقابله با بدعت‌گذاران عقل را حفاظ سنت قرار داد، انصار او، بعد از او، عقاید خود را به وسیلهٔ عقل به ثبوت رسانیدند تا عقاید خود را استوار سازند و جلو شبهات مربوط به آنها را بگیرند. و مقدمات عقلی را وضع کردند که ادله و

۷۶. ج ۴ ص ۱۸۵_۱۸۴.

انظار آنان بر آن مقدمات بستگی دارند. مانند اثبات جوهر فرد، خلأ، عدم قیام عرض به‌عرض، عدم بقای عرض در دو زمان، و امثال آنها که ادلهٔ آنان بر این مقدمات بستگی دارند. آنان اعتقاد به این قواعد و مقدمات را، به تبع عقاید، واجب شمردند. و بطلان دلیل را نشانهٔ بطلان مدلول شمردند. و این طریقه به نام طریقهٔ متقدمان خوانده شد. که در رأس این طریقه قاضی ابوبکر باقلانی متوفای ۴۰۳ هـ (۱۰۱۳ م) و امام‌الحرمین ابوالمعالی متوفای ۴۷۸ هـ (۱۰۸۵ م) بعد از او، قرار داشتند. و منطق در آن روز در جهان اسلام انتشار نیافته بود. زیرا جزئی از فلسفه به حساب می‌آمد و حکم فلسفه بر منطق جاری می‌شد، و همچون فلسفه از منطق دوری می‌شد.

سپس، اتباع مذهب اشعری به منطق روی آوردند. و بین منطق و بین علوم فلسفی فرق گذاشتند. و در استدلال‌های خود و مناظرات خود، قواعد منطق را مراعات کردند. و بطلان دلیل را نشانهٔ بطلان مدلول به حساب نیاوردند. مدلولی که با دلیلی دیگر قابل اثبات است. و این طریقه با طریقهٔ اول متفاوت شد. و به نام طریقهٔ متأخران نام گرفت.

نخستین کسی که در این راستا، به نوشتن کتاب‌هایی دربارهٔ علم کلام پرداخت غزالی بود. و فخر رازی از او تبعیت کرد.

بعد از آن متکلمان در فلسفه و کتب فلسفه گام نهادند. و موضوع این دو علم متشابه گردید و آن دو را یکی پنداشتند. و مسائل کلام با مسائل فلسفه چنان درآمیختند که تمیز یکی از این دو فن از دیگری میسر نیست. چنانکه بیضاوی متوفای ۶۹۱ هـ (۱۲۸۶ م) در «الطوالع» و عضدالدین ایجی متوفای ۷۵۰ هـ (۱۳۵۵ م) در «المواقف» این کار را کردند.

این را ابن‌خلدون متوفای ۸۰۸ هـ (۱۴۰۵ م) در «مقدمه» مطرح کرده است.

ولی ابن‌خلدون متعرض این رویداد در علم کلام نشده که گرایشی پیدا شد در مقابل کسانی که در خلط فلسفه به کلام مبالغه می‌کردند. و این گرایش در اثر قیام ابن‌تیمیه متوفای ۷۲۸ هـ (۱۳۲۷ م) و شاگردش ابن‌قیم جوزیه متوفای ۷۵۱ هـ (۱۳۵۰ م) برای احیای مذهب سلف بر طبق طریقهٔ حنابله و برای مقاومت در

برابر مذهب اشعری بود که قبلاً به آن اشاره کردیم.

مقریزی در «خطط» گوید: مذهب حنابله که ابن‌تیمیه آن را احیا کرد، هوادارانی در مصر داشته است.

بعدها، همت‌ها، از بررسی‌های قوی، در مورد علم کلام بازماندند. «و بین ناظران در کتب سابقان جز تحاور و بگومگو دربارهٔ الفاظ و تناظر و جدال در اسلوب‌ها، چیزی دیگر باقی نمانده است. افزون بر آنکه، همین کار هم که در اندکی از کتاب‌ها صورت می‌گیرد، ضعف و قصور بر آنها سایه افکنده است». چنانکه شیخ محمد عبده در «رسالهٔ توحید» می‌گوید: «نهضت جدید علم کلام بر نوعی رقابت میان مذهب اشعریه، و مذهب ابن‌تیمیه، قائم است».

ما شاهد مسابقه‌ای هستیم در نشر کتب اشعری و کتب ابن‌تیمیه و شاگردش ابن‌القیم. و هواداران این مذهب اخیر، خود را «سلفیه» می‌خوانند. و شاید هنوز، در بلاد اسلام، اکثریت با مذهب اشاعره است.

فهرست اعلام

۱. فهرست نام اشخاص
۲. فهرست منابع

۱. نام اشخاص

آدم: ۱۷۶
آلوسی ← سید محمد شکری
آمدی ← سیف‌الدین
ابراهیم، خلیل: ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۷۶
ابراهیم تیمی: ۱۳۰، ۳۰۱
ابراهیم‌بن محمدبن مهران اسفراینی: ۳۲۵
ابراهیم‌بن یزید ← نخعی
ابن ابی اُصَیْبِعَة، احمدبن قاسم: ۴۰، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۰
ابن ابی حمزه، مختصرکنندهٔ طبقات‌الحکماء قفطی: ۱۰۶
ابن ابی لیلی، عبدالرحمن: ۲۳۶
ابن ابی ملیکه، عبدالله: ۲۰۲
ابن اثیر، مؤلف «النهایة فی غریب‌الحدث»: هفت، ۱۵۵، ۲۸۶
ابن برهان، یکی از مؤلفان اصول فقه: ۱۷۵
ابن بکیر: ۱۹۳
ابن تیمیه: ۸۸، ۹۹، ۱۰۸، ۱۳۷، ۱۸۲، ۱۹۰، ۳۰۰، ۳۱۲، ۳۹۳
ابن جُبّائی، معتزلی: ۱۰۰
ابن جریح، از نخستین مصنفان اسلامی: ۲۲۲، ۲۴۱
ابن جلجل ← سلیمان
ابن جِنی، عثمان: ۲۰۸
ابن‌الجوزی، الوعظ: ۱۰۸
ابن حجر، حافظ عسقلانی: ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۶
ابن حزم، ظاهری: ده، ۸۵، ۱۰۸، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۷، ۲۱۴، ۲۲۱
ابن حزم ← ابوبکر حزمی
ابن‌الحنفیه، محمدبن علی: ۲۲۵
ابن خلدون: هفت، ۱۶، ۳۵ تا ۴۱، ۸۰ تا ۸۲، ۱۰۸، ۱۴۸ تا ۱۵۰، ۲۶۲، ۲۷۷، ۲۹۰، ۳۰۲، ۳۲۷
ابن دهقان: ۸۰
ابن رشد، فیلسوف: ۲۳، ۴۲، ۸۵، ۸۶.
ابن الزَّ بَعْری: ۳۰۶
ابن سبعین، فیلسوف: ۴۲، ۴۳
ابن سُریح: ۲۳۳
ابن سعد، مؤلف طبقات: ۲۱۶، ۲۱۷
ابن سماعه: ۲۵۰
ابن سمعانی، مؤلف قواطع: ۱۷۷
ابن سیرین، محمد: ۲۱۸، ۲۳۱
ابن سینا، رئیس، فیلسوف: شش، هفت، ۱۷، ۲۵، ۴۲ تا ۴۶، ۶۰ تا ۷۴، ۸۷، ۸۸، ۹۳، ۲۵۸
ابن‌الصلاح، ابو عمرو: مؤلف مقدمه در علم حدیث: ۹۳، ۹۴
ابن عابدین، مؤلف ردالمختار الی الدرالمختار: ۲۳۷، ۲۶۳
ابن عباس، عبدالله، حبرالامه: ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۴۵، ۱۶۷، ۱۷۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۳۹، ۲۴۸، ۲۶۱، ۳۰۱، ۳۱۸
ابن عبدالبر، مؤلف جامع بیان‌العلم: ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۵۰، ۲۳۷، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۹۷، ۳۱۷
ابن عبدالرزاق: ۲۲۰

ابن عربی: ۸۸
ابن عساکر ← ابوالقاسم
ابن علیه: ۱۸۲
ابن عیینه: ۲۴۱
ابن عمر، عبدالله: ۱۶۷، ۱۷۰، ۱۷۳، ۲۱۴، ۲۳۹، ۲۹۶، ۳۱۹
ابن‌الفاکهانی: ۲۷۶
ابن فهر: ۲۳۸
ابن قتیبه دینوری: ۱۳۵، ۲۰۱، ۲۲۱، ۲۲۴، ۳۰۲، ۳۱۹
ابن قشیری: ۱۷۵
ابن قیم‌الجوزیه: هفت، ۹۹، ۱۰۸، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۸۰، ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۱۵، ۳۲۷
ابن مبارك ← عبدالله‌بن مبارك
ابن مسعود، عبدالله: نُه، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۹۱، ۲۰۴، ۲۱۴، ۲۳۰، ۲۳۹
ابن مقفع: ۲۴۰
ابن نباتهٔ مصری، شاعر: ۴۹، ۵۱
ابن ندیم، مؤلف فهرست: ۳۹، ۴۷، ۱۰۸، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۴، ۳۲۴
ابن هشام، مؤلف سیره: ۱۱۶، ۱۱۷
ابن وهب، عبدالله، از نخستین مصنفان: ۲۲۰، ۲۲۲
ابو اسحاق ابراهیم فیروزآبادی شیرازی، مؤلف طبقات‌الفقها: ۱۷۲، ۲۷۵
ابو اسماعیل عبدالله‌بن محمد انصاری هروی: ۲۹۶، ۳۱۴
ابوالبقاء، مؤلف کلیات: ۲۹۷
ابوبکربن ابی شیبه، بی‌مانند در جودت تصنیف: ۲۲۲
ابوبکربن ثابت‌بن قره حرانی: ۱۷
ابوبکر جوزقی، حافظ: ۲۷۵، ۲۷۶
ابوبکر حزمی، ابن حزم: ۲۱۹، ۲۲۰
ابوبکر: ۱۷۳، ۲۱۵، ۳۱۶
ابوبکر صیرفی: ۲۵۳
ابوبکر محمدبن حسن‌بن فورك: ۱۰۷، ۳۲۵
ابوبکر محمدبن طیب‌بن قاسم، باقلانی: ۱۰۰، ۲۷۸، ۳۲۵، ۳۲۷
ابوبکر محمدبن عبدالله: ۲۳۶
ابوبکر محمدبن موسی‌بن یعقوب‌بن مأمون: ۱۷۳،
ابوبکر محمدبن عبدالله‌بن عربی ۴، ۱۳۴، ۲۳۶
ابوبکره، نُفَیْع‌بن حارث، صحابی: ۱۷۳
ابوبکره (همان که عمر او را تازیانه زد): ۱۸۱
ابو تمام یوسف‌بن محمد نیشابوری: ۱۷
ابوثور، ابراهیم‌بن خالد: ۱۵۱
ابو جعفر منصور، عباسی: ۲۳۹، ۲۴۷، ۲۴۸
ابو جعفربن بویه، سلطان سیستان: ۱۰۶
ابوجهل‌بن هشام: ۱۱۸
ابو حاتم رازی: ۲۳۸
ابو حامد احمدبن محمد اسفزاری: ۱۷
ابوالحسن اشعری: ۱۰۸، ۳۱۶، ۳۲۱ تا ۳۲۷
ابوالحسن‌بن فهر: ۲۳۸
ابوالحسن القاصری (العامری): ۱۷
ابوالحسین بصری، محمدبن علی‌بن طیب، مؤلف شرح‌العهد: ۲۷۸
ابو حمزه محمدبن ابراهیم بغدادی صوفی: ۴
ابوحنیفه: ۱۵۲، ۱۷۵، ۲۰۳، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۰ تا ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۴۷، ۲۶۳، ۲۸۵، ۲۹۵، ۲۹۷، ۳۲۱
ابوحیان توحیدی: هفت، ۴۳، ۸۹، ۲۸۶، ۲۸۸
ابو خِراش، شاعر مخضرم، تابعی: ۲۰۴
ابو درداء: ۱۷۳، ۱۸۲
ابوذر غفاری: ۴
ابوریده، عبدالهادی: شش
ابو زکریا یحیی‌بن صیمری: ۱۷
ابو زید احمدبن سهل بلخی: ۱۷
ابو زید دبوسی (نخستین مدوّن علم خلاف): ۲۷۷
ابو زید عبدالرحمن جزولی: ۲۷۶
ابو سعید ابوالخیر: ۳
ابو سعید احمدبن عیسی خراز: ۳
ابو سعید خراز بغدادی: ۴
ابو سعید خدری، صحابی: ۱۷۳

ابو سعید سیرافی، نحوی: ۱۰۰
ابو سفیان حرب‌بن امیه: ۱۱۸
ابو سلمه، تابعی: ۱۸۲
ابو سلیمان احمدبن محمد خطابی: ۲۳۱
ابو سلیمان شحری (سجزی): ۱۷
ابو سلیمان محمدبن معشر مقدسی: ۱۷
ابو سماك اسدی: ۱۲۳
ابو طالب، عموی پیامبر(ص): ۱۲۴
ابو طالب مکی: ۲۴۱
ابوالطفیل عامربن واثله: ۲۰۱
ابوالعباس مروزی: ۴
ابو عبدالرحمن احمدبن یحیی، شافعی: ۲۵۲
ابو عبدالله صاغانی: ۲۴۷
ابو عبدالله محمدبن ابراهیم کتانی اصفهانی: ۲۳۸
ابو عبدالله محمدبن احمد، کاتب خوارزمی، مؤلف مفاتیح‌العلوم: ۷۴
ابو عبدالله محمدبن تومرت: ۳۲۵
ابو عبیده: ۱۱۸، ۱۷۲
ابوعلی بن سینا ← ابن سینا
ابو عمر: ۱۳۵، ۲۹۷
ابو عمران جونی: ۱۷۰
ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمن، تقی‌الدین شهرزوری ← ابن‌الصلاح
ابوالفتح شهرستانی ← شهرستانی
ابوالفتح مطرزی: ۱۵۵
ابوالفرج اصفهانی: ۱۲۳
ابوالفرج، مفسر: ۱۷
ابوالفضل زجاج: ۲۵۱
ابوالقاسم، محشی مطول: ۵۳
ابوالقاسم انصاری: ۱۰۰
ابوالقاسم صاعدبن احمد قرطبی، قاضی: ۱۰۶
ابوالقاسم بن عساکر، حافظ: ۲۷۵، ۳۲۵
ابو قاسم عیسی بن ناجی: ۲۷۶
ابو قتاده: ۱۶۳
ابو کامل فضیل‌بن حسین‌بن جحدری: ۱۷۰
ابو مِجْلَز لاحق‌بن حُمَیْد، تابعی: ۲۰۳
ابو محارب حسن‌بن سهل قمی: ۱۷
ابو محمد حسن همدانی: ۳۲
ابو محمد رامهرمزی: ۲۲۲
ابو محمد عبدالله‌بن محمدبن سعیدبن کُلّاب: ۳۲۴
ابو مسعود انصاری: ۱۸۲
ابو مصعب: ۲۳۹
ابوالمظفّر طاهربن محمد اسفراینی: ۱۳۷، ۳۱۷
ابو منصور عبدالقاهربن طاهربن محمد بغدادی: ۱۰۸
ابو منصور محمد ماتریدی: ۲۷۶، ۳۲۲
ابو موسی اشعری: ۱۷۳، ۱۹۱، ۲۱۵
ابو نصر سعیدبن ابی عروبه (از نخستین مصنفان): ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۴۱
ابو نُعَیْم، مؤلف تاریخ اصبهان: ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱
ابو هاشم‌بن محمد حنفیه: ۲۲۵، ۳۲۰
ابو هاشم صوفی: ۴
ابو هریره: ۱۷۱، ۱۸۲، ۲۱۲، ۲۹۶، ۳۱۸
ابوالولید طبالسی: ۱۷۰
ابو یوسف قاضی (یاور ابو حنیفه): ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۶۳، ۳۲۲
اُبَیّ‌بن کعب: ۱۷۳، ۲۱۵
احمد امین بك: هفت، ۳۳، ۲۰۰، ۲۲۷، ۲۴۰
احمدبن حنبل: ۱۳۵، ۱۵۲، ۱۷۵، ۲۲۲، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۱، ۳۲۶
احمدالزین: ۱۷۰
احمدبن عبدالرازق مقدسی: ۹۰
احمدبن علی: ۱۷۰
احمدبن عمربن انس: ۱۶۵
احمدبن عون‌الله: ۱۷۰
احمدبن فتح: ۱۷۰
احمدبن المؤدب ابو عبدالله الهروی: ۲۵۵
احمدبن محمد: ۱۷۰
احمدبن محمد طلمنکی: ۱۶۵
احمدبن علی‌بن مقرّی فیومی: ۱۵۵

احنف‌بن قیس، رئیس بنی تمیم: ۲۳۰
اخوان‌الصفا: ۵۸، ۵۹، ۶۶
ارسطو، ارسطالیس، ارسطاطالیس: ۳، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۷، ۲۲، ۲۳، ۴۲، ۴۴، ۴۶، ۹۲، ۹۳، ۹۸، ۲۶۰
ارنست رنان: ۶، ۸، ۹، ۲۰، ۱۰۵
ازرق‌بن قیس: ۱۵۵
اسامة‌بن زید: ۱۸۶، ۱۸۷
اسپینوزا: ۱۱
اسحاق: ۱۳۱
اسماعیل: ۱۳۱
اسنوی، مؤلف تمهید: ۲۵۲، ۲۶۲
اعمش، سلیمان: ۲۴۳
افلاطون، حکیم: ۴۳، ۵۴، ۹۳، ۹۷، ۹۸
اقرع‌بن حابس: ۱۱۸، ۱۲۴
اکثم‌بن صیفی: ۱۱۸
امّ سلمه: ۱۷۳
امام‌الحرمین، جوینی: ۱۰۰، ۱۷۷، ۱۵۴، ۱۶۱، ۲۷۷، ۳۲۷
امرؤالقیس، شاعر جاهلی: ۱۵۷
امیّة‌بن عبد شمس: ۱۱۸
امیر محمد، مشهور به سنائی: ۱۰۶
اَنَس‌بن عبدالاعلی: ۲۴۵
انس‌بن مالك، خادم پیامبر(ص) و آخرین صحابی بصره: ۱۷۳، ۲۰۱، ۳۱۸
انس‌بن مدرك: ۱۱۸
انصاری، شیخ مرتضی: ده
اوزاعی، عبدالرحمن‌بن عمرو: ۱۵۲، ۲۴۱
باقلانی ← ابوبکر: ۲۶۸
بحیرا، راهب: ۱۱۷
بخاری، مؤلف صحیح: ۱۷۰، ۲۲۰
بدرالدین محمدبن عبدالله زرکشی: ۲۶۱
بدوی، عبدالرحمن: پنج
بروکلمان: ۱۱۹
برهان‌الدین حلبی: ۲۸۷
بروکر: ۲
برِیه: ۱، ۱۴، ۲۱، ۲۰۵
بریسون (ارونس = رونس) نوفیثاغوری: ۵، ۶۴
بزّاز کردری: ۲۱۸، ۲۳۷، ۲۵۰، ۲۵۳
بزدوی، فخرالاسلام، مؤلف اصول فقه: هفت، ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۳
بزرگمهر اسلام ← سهل‌بن هارون
بشربن سری: ۱۳۵
بطلیوسی، ابو عبدالله محمدبن سید: ۲۰۲
بغوی، مؤلف مصابیح‌السنة: ۲۰۰
بکر: ۲۵۵
بنی حِنیفه: ۱۷۹
بنی قُرَیظه: ۱۶۳
بویطی، یوسف‌بن یحیی ابو یعقوب: ۲۵۲، ۲۵۳
بیضاوی، مؤلف‌التفسیر: ۳۰۲، ۳۲۷
بیهقی، مؤلف سنن‌الکبری: ۲۵۵
پواسون: ۲۸
پیکاویه: ۲۴
تاج‌الدین‌بن تقی‌الدین سبکی، مؤلف طبقات‌الشافعیه: هفت، ۱۷، ۲۷۴، ۳۲۴ تا ۳۲۶
تفتازانی ← سعدالدین
تقی‌الدین احمدبن علی مقریزی: ۳۷، ۳۸، ۱۷۳، ۲۰۲، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۲، ۳۰۳، ۳۲۱ تا ۳۲۸
تِنمان: ۲، ۵، ۱۰۵
تهانوی، محمدبن علی: ۵۳، ۲۹۰، ۲۹۵
توحیدی ← ابوحیان
تیمور پاشا، احمد: ۱۵۳
ثوری ← سفیان‌بن سعید
جابربن عبدالله، صحابی: ۱۷۳، ۲۹۶، ۳۱۸
جاحظ: هفت، ۳۴، ۴۸، ۹۰، ۹۱، ۱۲۰، ۲۲۵، ۲۲۷
جارودبن معاویه: ۲۵۳
جالینوس: ۹۸
جبائی، معتزلی: ۱۰۰، ۳۲۳، ۳۲۴
جُبَیربن مُطعِم: ۱۹۵
جرجانی ← سید شریف

جریر: ۱۲۰
جریر بجلی: ۱۱۸
جریربن عبدالحمید، از نخستین مصنفان: ۲۲۲، ۲۴۱
جعدبن درهم: ۳۱۸
جعفربن ربیعه: ۲۱۸
جعفربن محمد(ع): ۲۲۵، ۲۹۷
جمال‌الدین اقفهسی: ۲۷۶
جمعه، دختر حابس ایادی: ۱۲۵
جمیل صلیبا: ۱۵
جَهْم: ۱۳۵، ۲۹۷، ۲۹۸
جوینی، ابو محمد عبدالله، رکن‌الاسلام (پدر امام الحرمین): ۲۷۶
حاجب‌بن زراره: ۱۲۴
حاجی خلیفه: ۷۲، ۱۰۸
حارث‌بن عبّاد ربعی: ۱۲۴
حاکم، مؤلف مستدرک: ۲۵۱، ۲۷۵
حام‌بن نوح: ۶
حُبَیش‌بن اکثم: ۱۲۱
حجاج‌بن ارطاة نَخَعی، فقیه کوفی: ۲۰۳
حجاج بن یوسف ثقفی: ۳۱۸
حذام، دختر ریان: ۱۲۵
حُذَیفة‌بن یمان: ۱۷۳
حربن قیس‌بن حصن‌بن حذیفه: ۱۸۹
حرملة: ۲۵۲، ۲۵۵
حسان‌بن محمد قرشی اموی ابوالولید نیشابوری: ۲۷۵
حسن بصری: ۱۵۲، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۸، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۱، ۳۱۹
حسن‌بن زیاد لؤلؤی: ۲۳۴
حسن‌بن صالح‌بن حی ابو عبدالله: ۲۲۴
حسن صدیق‌خان: ۴۰
حسن‌بن محمدبن حنفیه: ۳۲۰
حسین‌بن محمدبن حسن دیار بکری، مؤلف تاریخ الخمیس: ۱۹۵
حسینی‌بك، احمد: ۱۲۹
حِطّان‌بن معلی، از شعرای حماسه: ۲۰۶
حطیئه، شاعر: ۱۹۶
حفص‌بن غیاث: ۲۳۷
حکم‌بن واقد: ۲۳۸
حکیم، محمدتقی: ده
حلمی، مصطفی: پنج، شش
حمادبن ابی سلیمان: ۲۳۰، ۲۳۱
حمادبن اسحاق: ۱۲۳
حمادبن زید: ۱۷۰
حمادبن سلمه (نخستین جمع‌کنندهٔ حدیث در بصره): ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۴۱
حنین‌بن اسحاق: ۱۷، ۱۰۷
خالدبن ارطاة کلبی: ۱۱۸
خالدبن مالك: ۱۱۸
خالدبن ولید: ۱۵۹
خالدبن یزیدبن معاویه: ۴۷، ۴۸
خُصَیْله، دختر عامر: ۱۲۳
خضری، محمد: ۱۸۲، ۲۱۴، ۲۲۰، ۲۲۶، ۲۲۸
خضیری، محمود: پنج، ۵۲
خطیب بغدادی: ۲۲۱، ۲۵۱، ۲۵۲
خفاجی، مؤلف اسرارالفاصاحه: ۱۲
خلیل‌بن احمد: ۲۶۰
خمینی، امام، روح‌الله‌الموسوی: هشت، نه
خوارزمی، ابو عبدالله محمد، مؤلف مفاتیح‌العلوم: ۷۴
خوارزمی، جمال‌الدین، مؤلف مفیدالعلوم: هفت، ۹۷، ۹۸
دارمی، مؤلف سنن: ۱۶۸
دراوردی، عبدالعزیزبن محمد: ۱۸۲، ۲۲۳
دانیال دو فوا: ۲۷
داود اشتروس: ۱۲
داودبن علی اصفهانی: ۱۵۲
دهلوی، مؤلف حجةالله البالغه: ۱۶۷، ۱۷۵، ۱۹۰، ۲۰۱، ۲۲۸
دوگا: ۱۰، ۱۱، ۱۲
دوبور: ۱۴
دیتریسی: ۵۵، ۵۷
دینوری: نه
ذکوان: ۲۴۷
ذهبی: مؤلف تاریخ‌الاسلام: ۲۵۵

ذوالنون مصری: ۴
رازی، فخرالدین: ۹۷، ۱۶۶، ۲۳۴، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۲۵، ۳۲۷
راغب اصفهانی: ۹۱، ۱۱۶، ۱۶۳.
رباب السبتی: ۱۱۷
ربیع، از اصحاب شافعی: ۲۴۵، ۲۵۳
ربیع‌بن صبیح، از اولین مصنفان در مصر: ۲۲۲، ۲۴۱
ربیعه، قبیله: ۱۲۴
ربیعة بن ابی عبدالرحمن، ربیعهٔ رأی: ۱۵۵، ۲۳۰، ۲۳۱
ربیعةبن حُذار اسدی: ۱۲۰
ربیعةبن سوار قاضی: ۲۳۱
ربیعةبن مُخاشن: ۱۲۴
رجاءبن ابی سلمه: ۱۸۲
رقبةبن مصقله: ۲۳۷
روح‌بن عباده: ۲۲۲
رونس ← بریسون
زبیربن عوام: ۱۷۳
زرکشی، مؤلف بحرالمحیط: ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۸
زعفرانی: ۲۵۲
زفربن هذیل: ۲۳۴
زمخشری، مؤلف کشاف: ۱۲۷، ۲۹۹، ۳۰۲
زهری، محمدبن شهاب، از نخستین جمع‌کنندگان حدیث: ۱۹۹، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۹
زیدبن ثابت: ۱۷۳، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۱۴، ۲۱۶
زیدبن علی: ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵
زیدبن عمروبن نفیل: ۱۱۶
زینب، پزشک قبیلهٔ بنی اَود: ۱۲۳
ژوستین ین: ۱۴۲
سام‌بن نوح: ۶
سانتلانا: ۱۴۴
سبکی ← تاج‌الدین
ساوی: ۵۴
سُخَیل، دختر عامربن ظرب: ۱۲۳
سرکیس، مؤلف معجم‌المطبوعات العربیه: ۸۹
سری سقطی: ۴
سعدبن ابراهیم: ۲۱۹
سعدبن ابی وقاص، صحابی: نه، ۱۷۳، ۱۸۱، ۱۸۲
سعدالدین تفتازانی: ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۵
سعیدبن ابراهیم: ۱۸۲
سعیدبن ابی عروبه ← ابوالنصر
سعیدبن مسیب: ۲۰۲، ۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱
سعیدبن منصور: ۱۶۵
سعیدبن هارون، کاتب: ۴۸
سفیان‌بن سحبان: ۲۵۰
سفیان‌بن سعید ثوری: ۴، ۱۵۲، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲
سفیان بن عیینه: ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۴۵
سفیان مجاشع: ۱۲۲
سقراط: ۹۸۵
سکتواری، بوسنوی، علاءالدین، مؤلف محاضرةالاوائل و مسامرةالاواخر: ۴، ۲۲۴
سَلم، رئیس بیت‌الحکمه: ۴۸
سلمان فارسی: ۱۷۳
سَلْمی‌بن نوفل: ۱۲۴
سلیط‌بن کعب‌بن یربوع: ۱۲۰
سلیم‌بن عزّ (نخستین قاضی ثبت‌کنندهٔ قضاوت‌ها): ۲۲۴
سلیمان‌بن حسان، ابن جلجل: ۱۰۷
سلیمان‌بن حسن، طبیب اندلسی: ۱۰۶
سَمُرَة: ۱۸۱
سندوبی، ادیب: ۴۸
سهل‌بن سعد ساعدی، آخرین صحابی مدینه: ۲۰۱
سهل‌بن هارون، رئیس بیت‌الحکمه: ۴۸، ۴۹
سید شریف علی‌بن محمد جرجانی: ۷۱، ۱۸۶، ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۱
سید محمد، شکری آلوسی: ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵
سید مصطفی عروسی، محشی شرح رسالهٔ

قشیریه: ۳
سیف‌الدین آمدی: هفت، ده، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۶
سیوطی، جلال‌الدین: ۴، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۵۹، ۲۹۶، ۳۱۳
شارلمان، معاصر هارون‌الرشید: ۲
شاطبی، مؤلف اعتصام: ۱۲۷، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۸
شافعی، محمدبن ادریس: ده، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۵۲، ۱۷۵، ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۳، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۹ تا ۲۷۷
شداد بن اسودبن عبدشمس (مرثیه‌گوی قریش روز بدر): ۱۲۵
شعبة‌بن حجاج‌بن ورد: ۱۷۰، ۱۸۲، ۲۹۷
شعبی، عامربن شَرَحبیل: ۱۵۸، ۲۱۵، ۲۳۰، ۲۴۴
شمس‌الدین سرخسی، مؤلف مبسوط: ۱۳۳
شمویلدرز: ۱۰
شهرستانی، مؤلف ملل و نحل: شش، هفت، ۱۷، ۳۲ تا ۴۱، ۸۶، ۸۸، ۱۰۵، ۱۰۸، ۳۲۵
شوکانی، محمدبن علی‌بن محمد، مؤلف نیل‌الاوطار: ده، ۱۵۶، ۱۶۱، ۲۶۸، ۲۶۹
شیبانی، سلیمان‌بن ابی سلیمان: ۱۸۱
صاعدبن احمد، ابوالقاسم، مؤلف طبقات‌الامم: ۳۱ تا ۳۶، ۴۰، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۷
صالح‌بن حی: ۲۲۴
صَبیع‌بن عُسَیل تمیمی: ۱۸۲، ۱۹۶
صُحر، دختر لقمان یا خواهر او: ۱۲۵
صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی، مؤلف اسفارالاربعه: ۶۲، ۸۸
صَفْدری، قاضی شمس‌الدین: ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۶۰، ۲۶۲
صفوان‌بن امیه: ۱۲۴
صِلاح‌الدینِ یوسف‌بن ایوب: ۳۲۵
ضُمْرة‌بن ضمرة: ۱۲۴
طاش کبری‌زاده: هفت، ۷۷، ۸۰، ۸۲، ۹۶، ۱۰۸، ۲۴۶، ۲۶۳، ۲۹۳، ۳۰۳، ۳۱۹، ۳۲۳
طاوس‌بن کیسان (از اولین فقیهان یمن): ۲۰۲، ۲۱۸
طبری، محمدبن جریر: ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۵۲، ۲۱۵، ۳۰۱
طلحة‌بن زبیر: ۱۷۳
طلحة‌بن عبیدالله، صحابی: ۳۱۷
طلحة‌بن محمدبن جعفر: ۲۶۳
طلحهٔ نسفی: ۱۷
طوسی، علی‌بن مسلم: ۲۴۹
طوسی ← نصیرالدین
ظهیرالدین ابوالحسن بیهقی، مؤلف تاریخ حکماءالاسلام: ۱۸، ۱۰۷
عایشه: ۱۷۳، ۱۹۰، ۲۱۲، ۳۱۸
عاص‌بن وائل: ۱۲۴
عاصم: ۲۵۵
عامربن طفیل: ۱۱۸
عامربن ظَرِب عدوانی: ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴
عبادة‌بن صامت: ۱۷۳
عباس‌بن عبدالمطلب: ۱۵۹
عباس‌بن ولید: ۲۴۷
عبدالجباربن احمدبن عبدالجبار همدانی اسدآبادی، قاضی: ۱۰۰، ۱۰۷، ۲۷۸
عبدالرازق، مصطفی، مؤلفِ کتابِ حاضر: پنج
عبدالرحمن‌بن ابی زناد: ۲۲۳
عبدالرحمن‌بن زیدبن اسلم: ۲۰۲
عبدالرحمن شافعی: ۲۵۰
عبدالرحمن‌بن عبدالله: ۱۷۰
عبدالرحمن‌بن عوف: ۱۵۳، ۱۷۳، ۱۸۴
عبدالرحمن‌بن مهدی: ۲۶۰
عبدالرزاق (از نخستین مصنفان یمن): ۲۲۲
عبدالرزاق‌بن زرق‌الله خلف رَسْعَنی: ۱۰۸
عبدالعزیزبن عبدالله‌بن ابی سلمه ماجشون (از نخستین موطأنویسان): ۲۳۹
عبدالعزیز بخاری، مؤلف کشف‌الاسرار: ۲۳۵، ۲۴۳
عبدالله‌بن ابی اَوفی، آخرین صحابی کوفه: ۲۰۱

عبداللهبن ابی جعفر: ۲۱۸
عبداللهبن ادریس: ۱۸۲
عبداللهبن اسعد یافعی یمنی، مؤلف مرآةالجنان: ۱۶۱
عبداللهبن بسر، آخرین صحابی شام: ۱۷۸
عبداللهبن دینار: ۲۱۹
عبداللهبن رباح: ۱۷۰
عبداللهبن ربیع: ۱۸۸
عبداللهبن زبیر: ۱۷۳، ۲۰۲
عبداللهبن سلام: ۱۷۵
عبداللهبن عبدالرحمن: ۱۶۵
عبداللهبن سعد، مختصرکنندهٔ طبقاتالحکماء: ۱۰۶
عبداللهبن عمروبن عاص: ۱۶۵، ۱۷۳، ۲۰۲
عبداللهبن مبارك (از اولین مصنفان خراسان و مرو): ۲۴۱، ۲۴۴
عبداللهبن یوسف: ۱۷۰، ۲۷۶
عبدالمطلببن هاشم: ۱۲۲
عبدالملكبن عبدالعزیز جریح بصری (از نخستین مصنفان): ۲۲۱
عبدالملكبن مروان: ۳۱۸
عبدالملكبن میسرة: ۱۷۰
عبده، محمد: ۵۴، ۹۳، ۱۱۶، ۲۹۳، ۳۲۸
عبدالوهاببن عیسی: ۱۷۰
عبیدةالسلمانی: ۱۸۳
عثمانبن حویرث: ۱۱۶
عثمانبن عفان: ۱۷۳، ۱۸۳ تا ۱۸۵، ۲۰۴، ۳۱۷
عدنان: ۱۶
عدیبن کعب: ۱۸۵
عروةبن زبیر: ۲۱۷
عزالدین عبدالسلام: ۳۲۵
عضدالدین ایجی: ۲۹۰ تا ۲۹۲، ۲۹۵، ۳۲۷
عطاء خراسانی: ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۸
عطاءبن رباح: ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۸، ۲۲۲
عطاءبن یسار: ۳۱۹
عقبةبن عامر: ۳۱۸
عقیلبن ابیطالب: ۱۹۵
علاءبن حارثه قرشی: ۱۲۴
علاءالدین حنفی: ۲۷۶
علاءالدین محمدبن علی حصکفی، مؤلف الدرالمختار: ۹۹
علانالشعوبی: ۴۸
علقمة: ۱۱۸
علقمةبن قیس نخعی کوفی: ۲۳۰
علیبن ابیطالب(ع): ۱۴۵، ۱۶۵، ۱۷۳، ۱۸۳ تا ۱۹۲، ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۲۵، ۲۹۶، ۳۱۷
علیبن احمد خلنجی: ۲۳۸
علیبن حسین(ع): ۲۲۵
علیبن حسین رازی: ۲۵۰
علیبن یوسف قفطی: ۱۰۶
عماربن یاسر: نه، ۱۷۳، ۱۹۰، ۱۹۷
عمربن اسحاق: ۱۶۷
عمربن خطاب: ۱۵۵، ۱۶۷، ۱۷۳، ۱۷۹ تا ۱۹۶، ۳۱۷، ۳۱۴، ۳۱۶
عمربن شعیب: ۳۱۴
عمربن عبدالعزیز: ۲۱۸ تا ۲۲۰، ۲۲۶، ۳۱۸
عمرانبن حُصَین: ۱۷۳
عمروبن یربوع: ۱۱۶
عمروبن حمعةالدَّوسی: ۱۲۴
عمروبن عاص: ۱۲۴
عمروبن عُبَید: ۲۹۷، ۳۲۱
عوّامبن حوشب: ۳۰۱
عونبن سلیمان حضرمی: ۲۱۸
عیاضبن موسی یحصبی، قاضی: ۱۰۷
عیسیبن مریم: ۴، ۲۳۷، ۳۱۵
عیسیبن ابان: ۲۵۰
عیسیبن زید: ۲۲۴
عیسی الوسطی: ۱۶۵
عُیَینَةبن حصن: ۱۸۹
غزالی: ۴، ۴۴، ۹۲، ۹۷، ۱۰۸، ۲۲۲، ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۷۷ تا ۲۹۲ج ۳۰۷، ۳۲۵، ۳۲۷
غیلان دمشقی: ۱۳۷، ۳۱۸، ۳۱۹
غیلانبن سلمة: ۱۲۴

غیلان‌الشعوبی ← علان
فارابی: هفت، ۱۷، ۲۵، ۴۲ تا ۴۴، ۵۲ تا ۵۸، ۷۱، ۸۶، ۹۳، ۲۸۱، ۲۸۶، ۲۸۸
فاطمه(ع): ۲۲۴
فرانز شمیدت: ۱۴۴
فرج زکی کردی: ۱۵۶
فرقد: ۲۵۰
فضل‌بن سهل: ۴۹
فضل‌بن محمدبن حرب مدنی: ۲۳۹
فهری: ۱۷۰
فیلوپنوس، یوحنا: ۳، ۱۷
قاسم‌بن محمدبن ابی‌بکر: ۱۶۷
قاصح حنبلی: ۱۶۱
قاضی ابوالطیب: ۱۷۷
قاضی عبدالجبار ← عبدالجبار
قاضی عیاض: ۳۲۰
قتادة‌بن دعامه: ۱۲۷، ۲۱۶
قُتیله، دختر نضربن حارث: ۱۶۱
قحطان: ۱۶
قرطبی: ۱۷۵
قس‌بن ساعده ایادی: ۱۱۷، ۱۲۰
قصی‌بن کلاب: ۱۲۰
قعقاع‌بن زراره: ۱۱۸
قفطی: ۳۹، ۱۰۶، ۱۲۰
قلمس کنانی: ۱۲۴
قیصر روم: ۱۱۶
کارادو وو، بارون: ۱۴، ۱۴۱، ۱۴۳
کریستین سن: ۶، ۲۰
کریمر، وون: ۱۴۵
کعب‌الاحبار: ۱۷۵
کندی، یعقوب‌بن اسحاق: ۱۷، ۲۵، ۳۱، ۳۱، ۵۱، ۵۲
کوزان: ۲، ۶
کیاهراسی: ۱۷۷
گرفینی: ۲۲۳
گلدزیهر: ۱۴۴ تا ۱۴۷، ۲۲۳ تا ۲۲۶، ۲۳۱، ۲۶۲
گوبینو: ۲۷
گوتییه: ۱۴، ۱۹، ۲۱
لاپی: ۲۰
لؤی‌بن غالب: ۱۲۰
لبیدبن ربیعه: ۱۲۰
لطفی سید پاشا: ۱۴
لقمان‌بن عاد: ۱۲۰، ۱۲۲
لقیم‌بن لقمان: ۱۲۰
لیث، لغت‌شناس: ۱۶۰
ماسینیون: ۲۵، ۴۲
مالک‌بن انس: ۱۳۵، ۱۵۲، ۱۸۲، ۲۰۳، ۲۱۷، ۲۱۹ تا ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۵ تا ۲۵۰، ۲۹۷
مالک‌بن جبیر: ۱۲۴
مالک‌بن نویره: ۱۲۲
مأمون: ۴۲، ۴۸
مبشربن فاتک: ۱۰۷
مجاشع‌بن دارم: ۱۲۰
مجاهد، از موالی ابن عباس: ۱۲۷، ۲۲۲
محب‌الله بهاری، مؤلف سُلَّم‌العلوم: ۵۳
محفوظ‌بن ابی توبه: ۲۵۱
محمد(ص): ۲، ۴، ۹۷، ۱۲۵ تا ۲۵۰، ۲۵۳ تا ۲۵۴، ۲۶۶ تا ۳۰۰
محمدبن ابراهیم وزیر، مؤلف برهان قاطع: ۳۰۴
محمدبن اسحاق، پیشرو در تدوین مغازی: ۱۱۶، ۲۴۷، ۲۴۸
محمدبن حسن، راوی موطأ از مالک: ۲۱۹، ۲۲۱
محمدبن حسن‌بن زباله: ۲۱۹
محمدبن حسن شیبانی، از یاوران ابوحنیفه: ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۷، ۲۴۹ تا ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۹۷، ۳۲۲
محمدبن حکم: ۲۴۹
محمدبن حنفیه: ۲۹۶
محمد خضری ← خضری
محمدبن خلف مرزبان: ۱۲۳
محمدبن سعید: ۱۷۰

محمد شفیع: ۱۸
محمدبن صالح ابهری: ۱۹۳
محمدبن عبداللهبن محمد شیبانی: ۲۷۵
محمدبن عبدالله ابوبکر صیرفی: ۲۷۴، ۲۷۶
محمدبن علیبن اسماعیل قفال کبیر شاشی: ۲۷۵، ۲۷۶
محمدبن علیبن حسینبن علی(ع): ۲۲۵
محمدبن علی، ابن دهان، مؤلف تقویم‌النظر: ۲۶۵
محمدبن علی بجلی قیروانی: ۲۴۵
محمدبن علی خطیبی زوزنی: ۷، ۱۰۶
محمدبن عمر: ۱۸۲
محمدبن فضیلبن عزوان (از نخستین مؤلفان در کوفه): ۲۲۲
محمد کرد علی: ۱۹۵، ۱۹۸
محمد مبین، مؤلف مرآةالشروح: ۵۳
محمدبن مسلمه: ۱۸۱، ۲۱۴
محمدبن نوح (از نخستین تدوین‌کنندگان حدیث): ۲۲۱
محمدبن یعقوب، سنائی نیشابوری، اصم: ۲۵۶
محمود خضیری ← خضیری
مخرمةبن نوفل: ۱۹۵
مرزبانی، مؤلف اخبار المتکلمین: ۱۰۷
مرغینانی: ۲۳۵
مروان طاهری: ۲۴۷
مروانبن محمد: ۳۱۸
مُزَنی (یاور شافعی): ۱۴۵، ۱۶۶، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۷۶
مسعودی، مؤلف مروج‌الذهب: ۱۰۷، ۱۱۷
مسلمبن حجاج، مؤلف صحیح: ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۱۱
مسلم قبطی: ۳۱۸
مسیببن رافع: ۱۹۹
مسیلمهٔ کذاب: ۱۲
مصعببن عبدالله زبیری: ۱۳۴، ۲۴۵، ۲۹۷
مُعاذبن جبل، صحابی: ۱۳۸، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۳، ۲۱۵
معاویه: ۱۷۳، ۱۸۲، ۲۲۴، ۳۱۷
مَعْبَد جُهَنی: ۱۳۷، ۳۱۸، ۳۱۹
معتصم: ۲
معمربن راشد صنعانی (از نخستین جمع‌کنندگان حدیث): ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۴۱
معنبن عیسی: ۱۸۲
مغیرةبن شعبه: ۱۹۱
مقاتل (مفسر): ۲۳۱
مقدسی (فیلسوف): ۹۰
مقریزی (فیلسوف): ۹۰
مقریزی ← تقی‌الدین
مکحول (فقیه اهل شام): ۲۰۲، ۲۱۸
منصور: ۲
مُنك: ۱۱
مهدی عباسی: ۲، ۲۲۴، ۲۴۸
مهلب، از استادان بن حزم: ۱۶۵
موسی: ۹۷
موفقبن احمد مکی حنفی: ۲۳۲، ۲۶۳
میدانی، مؤلف مجمع‌الامثال: ۱۲۱
میمونبن مهران: ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۱۸
نابغهٔ ذبیانی، شاعر: ۲۰۷
ناجی، البینو: ۵۲
نافع: ۲۱۸
نخعی، ابراهیمبن یزید (فقیه کوفه): ۱۹۱، ۲۰۲، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۴۴
نزّالبن سبره: ۱۷۰
نشار، علی سامی: پنج، شش
نصربن حجاج: ۱۸۲
نصیرالدین طوسی: ۹۷
نعمانبن حارث غسانی: ۲۰۷
نلینو، کارلو: ۱۵، ۳۱
نووی، محیی‌الدین ابوذکریا یحیی: ۹۸، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶
هارون‌الرشید: ۲، ۴۸
هراکلوس (هرقل): ۱۴۲
هاشمبن عبد مناف: ۱۱۸، ۱۲۴
هُذَیْل: ۲۴۵

هرم‌بن قطبة‌بن سنان: ۱۱۸، ۱۲۰
هشام‌بن حکم: ۳۲۱
هشام‌بن عبدالملك: ۲۱۸، ۲۹۶، ۳۱۸، ۳۱۹
هشام‌بن عروه (از نخستین مؤلفان): ۲۲۳
هشیم‌بن بشیر سلمی (اولین مصنف در واسط ۲۲۲، ۲۴۱
هلال الرأی‌بن یحیی مصری:۱۵۵
هند، دختر خُسّ ایادیه: ۱۲۵
هورتن: ۱۴، ۲۱، ۲۲
هیثم‌بن جمیل: ۲۴۲
واثلة‌بن اسقع: ۲۰۱
واصل‌بن عطاء: ۳۲۰، ۳۲۱
واقدی، مؤلف مغازی: ۲۰۱
ورقة‌بن نوفل: ۱۱۶
وکیع‌بن جراح: ۱۳۵
ولیدبن مسلم (از نخستین مصنفان شام): ۲۲۲
وُلف، موریس: ۱۴، ۲۴، ۱۰۵
یافث‌بن نوح: ۶
یاقوت، مؤلف معجم‌الادباء: ۳۸
یحیی‌بن اکثم: ۲۴۷
یحیی‌بن خالد: ۲۶۳
یحیی‌بن سعید: ۲۱۹
یحیی‌بن کثیر (فقیه اهل یمامه): ۲۰۲
یحیی نحوی: ۱۷
یحیی‌بن یحیی: ۱۷۱
یزیدبن ابی حبیب: ۲۱۸
یزید: ۱۱۸
یعقوب‌بن اسحاق الکندی ← کندی
یعقوبی: ۱۹۷
یَعْمُربن عوف شداخ کنانی: ۱۲۴
یوسف‌بن عمر: ۲۷۶
یوسف‌بن یعقوب‌بن ماجشون: ۱۹۹

فهرست منابع

(کتابنامه)

آریایی‌ها، از پواسون: ۲۸
الاِبانة عن اصول الدیانه، از اشعری: ۳۲۲
ابجدالعلوم، از صدیق‌خان: هفت، ۴، ۴۱، ۸۱، ۸۲، ۲۲۷
ابطال‌الاحسان، از شافعی: ۲۵۵، ۲۶۱
ابن رشد و مکتب او، از رنان: ۸، ۹، ۱۰۵
اتمام‌الدرایه لقراء النقایه، از سیوطی: ۲۵۹
اجازه، از شافعی: ۲۵۶
احصاءالعلوم، از فارابی: هفت، ۲۸۱ تا ۲۸۸، ۲۵۹
احکام‌القرآن، از شافعی: ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۷۶
اِحکام، از آمدی: هشت، ده، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۳ تا ۱۷۶، ۱۸۵
اِحکام، از ابن حزم: ده، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۷۱، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۲۱
اِحیاء علوم‌الدین، از غزالی: ۲۲۲
اَخبار الحکماء: شش، هفت، ۱۸، ۲۷۸
اَخبارالمتکلمین، از مرزبانی: ۱۰۷
اخبارالطوال، از دینوری: نه
اِخبارالعلماً باَخبار الحکماً، از قفطی: ۳۱، ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۱۰۶، ۱۲۰
اختلاف‌الحدیث، از شافعی: ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۷۶
اختلاف‌الشافعی مع محمدبن حسن، از شافعی: ۲۵۵
اختلاف‌العراقیین، از شافعی: ۲۵۵
الاختلاف فی‌اللفظ والرّد علی‌الجهمیة و المشبهة، از ابن قتیبه: ۱۳۵
اختلاف مالك و الشافعی، از شافعی: ۲۵۴، ۲۵۵
اخلاق نیکوماخوس، از ارسطو ترجمهٔ لطفی سید: ۱۴
ادارةالاسلامیة فی عزّالعرب، از کرد علی با ۱۹۵، ۱۹۸
الادب والانشاء، از توحیدی: ۲۸۷
ادب‌القاضی، از محمدبن حسن: ۲۳۷
ارشادالفحول، از شوکانی: ده، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۷۵ تا ۱۷۷، ۲۲۸
اسرارالفصاحه، از خفاجی: ۱۲
اسفارالاربعة، از صدرالدین شیرازی: ۶۲، ۸۸
اسماءالحکماء و تراجیمهم: ۱۰۶
اصول‌الفقه، از بزودی: هفت، ۱۳۲، ۱۳۷، ۲۳۷، ۲۴۳
اصول‌الفقه، از محمدبن حسن شیبانی: ۲۶۳
الاعتصام، از شاطبی: ۱۲۸، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۸
اعلام‌الموقعین، از ابن قیم جوزیه: ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۵۶، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۱۴ تا ۲۱۶، ۲۲۱
اَغانی، از ابوالفرج اصفهانی: ۱۲۳
اِلجام‌العوام عن علم‌الکلام، از غزالی: ۳۰۷، ۳۱۲
الاُمّ، از شافعی: ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۷
الاِمتاع و المؤانسته، از توحیدی: هفت، ۹۰
الاِنتقاء، از ابن عبدالبر: ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۲
الاِنصاف (دربارهٔ علل اختلاف آراء مسلمین) از بَطَلْیَوسی: ۲۰۲، ۲۰۵
اوائل، از سیوطی: ۴، ۲۲۴

بحث فی‌الفلسفة الآلهیه لابن سینا، از دکتر صلیبا: ۱۵
بحرالمحیط فی اصول‌الفقه، از زرکشی: ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۸
برهان‌القاطع، از محمدبن ابراهیم وزیر: ۳۰۴
بصائرالنصیریه، از ساوی: ۵۴
بلوغ‌العرب، از آلوسی: ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۴
بیان‌الغرض، از شافعی: ۲۵۵
البیان والتبیین، از جاحظ: هفت، ۳۴، ۴۸، ۱۲۰
البیان، از ابوبکر صیرفی: ۲۷۴
تاج‌العروس، از زبیدی: ۲۸۶
تاریخ اصبهان، از ابو نعیم: ۲۲۰، ۲۲۱
تاریخ بغداد، از خطیب بغدادی: ۲۵۱
تاریخ‌التشریع الاسلامی، محمد خضری: ۹، ۱۸۲، ۱۹۱، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۶، ۹،
تاریخ حکماء، از شهرستانی: ۱۰۵
تاریخ‌الحکما، از قفطی (تلخیص زوزنی): ۹۰، ۱۰۶
تاریخ حکماء الاسلام، از بیهقی (تتمة صوان‌الحکمه): شش، هفت، ۱۸، ۱۰۷
تاریخ‌الحکماء، از صاعد (صوان‌الحکمة): ۱۰۶
تاریخ‌الخمیس، از حسین دیار بکری: ۱۹۵
تاریخ‌الذهبی الکبیر، از ذهبی: ۲۵۵
تاریخ زبان‌های سامی، از رِنان: ۷، ۸
تاریخ صوان‌الحکمة ← صوان‌الحکمة: ۱۰۶
تاریخ فلاسفة و متکلمین اسلامی، از دوگا: ۱۰
تاریخ فلسفه، از بِریه: ۱، ۱۴، ۲۱
تاریخ فلسفه در اسلام، از دوبور: ۱۴، ۱۰۵
تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی، از وُلف: ۱۴
تاریخ نجوم اسلام، از نلینو، ترجمهٔ احمد آرام: ۱۷
تأویل مختلف‌الحدیث، از ابن قتیبه: ۱۳۵، ۳۰۲
تبصیر فی‌الدین، از اسفراینی: ۱۳۷، ۳۱۷، ۳۱۸
تبییض‌الصحیفه: ۲۴۰
تتمة صوان‌الحکمه ← تاریخ حکماءالاسلام: ۱۸، ۱۰۶
تحصیل‌السعاده، از فارابی: هفت، ۵۵، ۵۶، ۸۶
تدبیر منزل، از بریسون (رونس): ۶۴
تذکرة‌الحکماء: ۱۰۶
ترتیب‌المدارک فی طبقات المتکلمین، از قاضی عیاض: ۱۰۷
تسع رسائل، از ابن سینا: ۶۱، ۶۶
التعرّف لمذهب اهل‌التصوف فیمن نشر علوم‌الاشارة کتباً و رسائل: ۳
تعریفات، از جرجانی: ۷۱، ۲۱۰، ۲۸۶
تعلیق الکیا، از کیا هراسی: ۱۷۷
تعلیق ممجد برموطاء: ۲۱۷
تعلیقات، از فارابی: هفت، ۵۸
تفسیر زمخشری: ۲۹۹
تفسیرِ طبری: ۳۰۱
تفسیرِ فخر رازی: ۲۹۴
تفصیلَ‌النشأتین و تحصیل‌السعادتین، از راغب اصفهان: ۹۱
تقویم‌النظر، از محمدبن علی معروف به ابن دهان: ۲۵۵
تلمود: ۱۴۲
التمهید، از إسْنَوی: ۲۶۲
التنبیه علی سبیل‌السعادة، از فارابی: ۵۶، ۵۷
التنبیهات والاشرارات، از ابن سینا: ۴۳
التنقیح فی علم‌القیافة، از شافعی، ۲۴۶
تنویرالحوالك علی موطاء مالك، از سیوطی: ۲۱۷
تهافت‌الفلاسفه، از غزالی: ۴۴، ۹۲
تهذیب‌التهذیب، از ابن حجر عسقلانی: ۲۱۹
توالی التأسیس فی معانی ابن ادریس، از حافظ‌بن حجر: ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۵
ثمرات‌العلوم، از توحیدی: هفت، ۲۸۷
ثمرة‌المرضیة، از فارابی: ۵۵
جامع، از سفیان ثوری: ۲۲۳، ۲۳۸، ۲۴۲
جامع‌الصغیر، از محمدبن حسن: ۲۶۴
جامع‌الکبیر، از محمدبن حسن: ۲۶۴

الجامع و التفسیر، از ابن عُیَیْنه: ۲۴۱، ۲۴۲
جدل: ۲۷۶
جدل حسن: ۲۷۵
جزیه، از شافعی: ۲۶۲
جماع‌العلم، از شافعی: ۲۵۵، ۲۶۱
الجمع بین رأیی الحکیمین، از فارابی: ۵۲، ۷۱
الجنائز: ۲۵۶
الجوامع، از ابو یوسف: ۲۶۳
حاشیهٔ زرقانی ← شرح زرقانی
حاشیهٔ سید مصطفی عروسی بر شرح رسالهٔ قشیریه: ۳
حاشیهٔ مطول، از ابوالقاسم: ۵۳
الحجّة (کتاب البغدادی) از شافعی: ۲۵۲
حجةالله ابالغة، از دهلوی: ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۹۱، ۲۰۱، ۲۲۸
الحدود، از شافعی: ۲۵۶
الحماسه، از ابو تمام: ۲۰۶
حواشی عبده بر بصائر: ۵۴
حی‌بن یقظان، از ابن سینا: ۴۳
خطط، از مقریزی: ۲۰۲، ۲۱۸، ۲۲۲، ۳۰۳، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۸
خلاصةالخلاصه، دربـاره مصطلحـات حدیـث: ۲۲۰
دائرةالمعارف اسلامی: ۱۴، ۲۱، ۱۱۹، ۲۲۳، ۲۶۲
دائرةالمعارف بریتانیا: ۲۰
دارالمختار شرح تنویرالابصار، از علاءال. حصکفی: ۹۹
دستورالعلماء: ۷۱، ۱۳۰
دلائل‌الاعلام، از صیرفی: ۲۷۶
دیوان انشاء (نخستین دیوان و نظـام اداری ۱۹۶
ذریعةالی مکارم الشریعه، از راغب اصفهانی: ۹۱
ذم‌الکلام، از ابو اسماعیل هروی: ۲۹۶، ۳۱۴
الرّدّ علی‌القدریه، از ابو حنیفه: ۲۳۱
ردالمختار الی الدرالمختار، از ابـن عابدیـن: ۲۳۷
رسائل ابن سینا: ۶۱، ۶۳، ۶۶
رسائل اخوان‌الصفا: ۵۸، ۵۹
رسائل اخوان‌الصفا: ۵۸، ۵۹
رسائل جاحظ: ۴۸، ۲۲۵، ۲۲۷
رسالهٔ شافعـی: ده، ۱۱۸، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۹۲، ۲۲۵، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱
رسالةالجدیده، از شافعی: ۲۵۵
رسالةالقدیمة، از شافعی: ۲۵۵
رسالة الی البستی، از ابو حنیفه: ۲۳۱، ۲۳۲
رسالة الی الرشید، از مالك: ۲۴۲
رسالةالتوحید، از محمد عبده: ۹۳، ۲۹۳، ۳۲۸
رسالهٔ تیمور پاشا دربارهٔ پیدایش مذاهب اربعه: ۱۵۳
رسالة الصّحابه، از ابن مقفع: ۲۴۰
رسالهٔ طبیعیات، از ابن سینا: ۶۰، ۸۶
رسالة فی اقسام‌العلوم العقلیه، از ابـن سینـا: هفت، ۶۲، ۶۶
روبنسون کروزو، از دانیال دو فوا: ۲۷
رهن‌الصغیر، از شافعی: ۲۵۶
زیادات، از محمدبن حسن: ۲۶۴
سرح‌العیون، از ابن نباته: ۴۹، ۵۲
سُلّم‌العلوم، از محب‌الله بهاری: ۵۳
سِیَر، از شافعی: ۲۵۲
سیرةالصغیر، از محمدبن حسن: ۲۶۴
سِیَرة ابن هشام: ۱۱۶، ۱۱۷
شرح ابـو منصـور ماتریـدی بر کتـاب إبانـهٔ اشعری: ۳۲۲
شرح ابو منصور ماتریدی بر فقه اکبر منسوب به ابوحنیفه: ۲۹۸
شرح اختلاف‌الشافعی و مالك: ۲۵۳
شرح‌الفیه: ۲۷۶
شرح تنویر الابصار: ۱۳۳، ۱۳۷
شرح رسالةالشافعی، از ابن فاکهانی: ۲۷۶
شرح رسالة الشافعی، از ابوبکر صیرفی: ۲۷۴، ۲۷۶
شرح رسالة الشافعی، از ابو زید جزولی: ۲۷۶

شرح رسالةالشافعی، از ابو قاسم عیسی: ۲۷۶
شرح رسالةالشافعی، از جمال‌الدین اقفهسی: ۲۷۶
شرح رسالةالشافعی، از جوینی: ۲۶۱، ۲۷۶
شرح رسالةالشافعی، از حافظ ابوبکر جوزقی: ۲۷۵، ۲۷۶
شرح رسالةالشافعی، از حسان ابوالولید نیشابوری: ۲۷۶
شرح رسالةالشافعی، از محمدبن عبدالله نیشابوری: ۲۷۵
شرح رسالةالشافعی، از قفال کبیر: ۲۷۵، ۲۷۶
شرح رسالةالشافعی، از یوسف‌بن عمر: ۲۷۶
شرح رسالهٔ قشیری: ۳
شرح زرقانی بر موطاء: ۲۲۰، ۲۳۸، ۲۴۱
شرح شفا، از قاضی عیاض: ۳۲۰
شرح عبدالعزیز بخاری بر اصول بزودی: ۲۴۳، ۲۴۴
شرح‌العهد، از ابوالحسین بصری: ۲۷۸
شرح‌العقائد، از تفتازانی: ۲۹۵
شرح مسلم، از نووی: ۱۹۰
شرح‌المقاصد، از تفتازانی: ۲۹۱
شرح‌المواقف، از سید شریف جرجانی: ۱۸۶، ۲۹۰، ۲۹۱
شفا، از ابن سینا: شش، ۱۷، ۴۲، ۷۱، ۲۵۸
صحیح بخاری: ۲۲۰
صحیح مسلم: ۲۱۱
صفةالامروالنهی، از شافعی: ۲۵۵
صون‌الحکمه از امیر محمد سنانی: ۱۰۶
صوان‌الحکمه (تاریخ‌الحکماء)، از صاعد: ۱۰۶
صون‌المنطق والکلام، از سیوطی: ۲۹۶، ۳۱۳
الصِیام، از شافعی: ۲۵۶
ضُحَی‌الاسلام، از احمد امین: ۲۲۷، ۲۴۰
طبقات ابن سعد: ۲۱۶
طبقات ابوبکر محمدبن فورك: ۱۰۷
طبقات‌الاِطباء، از ابن ججل: ۱۰۷
طبقات‌الاُمم، از صاعد: ۳۱، ۳۴، ۴۰، ۱۰۸، ۱۱۷
طبقات‌الحکما (صوان‌الحکمه) از صاعد: ۱۰۶
طبقات‌الحکماء و اصحاب‌النجوم و الاطباء، از قفطی: ۱۰۶
طبقات‌الشافعیه، الکبری، از سبکی: ۲۴۶، ۲۷۴، ۳۲۴، ۳۲۶
طبقات‌الشافعیه، از صفدی: ۲۴۶
طبقات‌الشافعیه، از نووی: ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶
طبقات‌الفقها، از فیروزآبادی شیرازی: ۱۷۲
طبقات‌الفقهاء، از صَفَدی: ۲۴۹، ۲۶۰، ۲۶۲
طبقات‌المشایخ: ۴
طبقات‌المعتزله از عبدالجبار اسدآبادی: ۱۰۷
طرحی برای تاریخ مقایسه‌ای، از پیکاویه: ۲۴، ۱۶۲
طُرُق‌الحِکْمِیّة فی‌السیاسةالشرعیه، از ابن قیم جوزیه: ۱۸۲
الطوالع، از بیضاوی: ۳۲۷
العالم والمتعلم، از ابو حنیفه: ۲۳۱، ۳۲۱
العُباب، کتاب لغت: ۲۱۰
عقیده و شرع اسلام، از گلدزیهر: ۱۴۵، ۲۲۶
علم‌الظاهر، از ابن عابدین: ۲۶۳
علم‌الفلك، از نَلینو: ۱۸
العواصم من‌القواصم، از ابن العربی: ۱۳۴
العهد، از عبدالجبار اسدآبادی: ۲۷۸
عهد جدید: ۱۴۶
عهد قدیم: ۱۴۶
عیون‌الابناء فی طبقات الاطباء، از ابن ابی اصیبعه: ۴۰، ۱۰۶، ۱۲۰
عیون‌الحکمه، از ابن سینا: ۶۰، ۶۱، ۷۶، ۸۷
فتاوی ابن‌الصلاح: هفت، ۹۳، ۹۵
فتح‌الباری، از ابن حجر عسقلانی: ۲۱۹، ۲۴۱
فجرالاسلام، از احمد امین: هفت، ۳۳، ۲۰۰
الفرق بین‌الفرق، از ابومنصور بغدادی: ۱۰۸
فصل‌المقال، از ابن رشد: ۸۵، ۸۶
الفِصَل فی‌الملل و النحل، از ابن حزم: ۸۵، ۱۰۸
فضائل قریش، از شافعی: ۲۵۵

فضل بنی‌هاشم علی عبد شمس، از جاحظ: ۴۸، ۲۲۵، ۲۲۷
فقه‌الاکبر، از ابو حنیفه: ۲۳۱، ۲۳۲، ۳۲۱
فهرست، از ابن ندیم: ۳۹، ۴۷، ۱۰۸، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۶۳، ۲۷۴، ۳۲۱
قاموس‌المحیط، از فیروزآبادی: ۹۸
قرآن کریم: ۶، ۷، ۱۸۳، ۲۶۱
القتال، از شافعی: ۲۶۲
القسامه، از شافعی، ۲۶۲
القواطع، از ابن سمعانی: ۱۷۷
قُوت‌القلوب، از ابو طالب مکی: ۲۴۱
القیاس، از شافعی: ۲۶۱، ۲۷۶
کتاب ابن جریج فی‌الآثار و الحروف: ۲۲۲
کتاب ابن جلجل: ۱۰۷
کتاب ارسطو، دربارهٔ اخلاق: ۶۴
کتاب ارسطو، دربارهٔ سیاست: ۶۴
کتاب ارسطو، دربارهٔ قوانین: ۶۴
کتاب اورنس (بریسون) دربارهٔ تدبیر منزل: ۶۴
کتاب اصول الفقه، از محمدبن حسن: ۲۶۳
کتاب افلاطون، دربارهٔ سیاست: ۶۴
کتاب افلاطون، دربارهٔ قوانین: ۶۴
کتاب البرهان، از امام‌الحرمین: ۲۷۷
کتاب‌التوحید، از واصل‌بن عطا: ۳۲۱
کتاب الحجة، از شافعی: ۲۵۲
کتاب‌الجدل، از ابو منصور ماتریدی: ۲۷۶، ۳۲۲
کتاب ذم‌الکلام، از هروی: ۲۹۶، ۳۱۴
کتاب ردالقدریهٔ، از عمروبن عبید: ۳۲۱
کتاب‌الربیع (الاُمّ) از شافعی: ۲۵۵
کتاب‌الزکات، از ابو یوسف: ۲۶۴
کتاب‌الزکات، از محمدبن حسن: ۲۶۵
کتاب‌السنن، از شافعی: ۲۲۹
کتاب‌السِیَر، از شافعی: ۲۵۲
کتاب‌الصلاة، از ابو یوسف: ۲۶۴
کتاب‌الصلاة، از محمدبن حسن شیبانی: ۲۶۵
کتاب علی و عبدالله، از شافعی: ۲۵۵
کتاب‌العهد، از عبدالجبار: ۲۷۸
کتاب الفتیا، از واصل‌بن عطاء: ۳۲۱
کتاب فی‌التوحید، از ماتریدی: ۳۲۲
کتاب فی‌الجواهرالخمس، از کِندی: ۵۲
کتاب‌القیاس، از شافعی: ۲۶۱
کتاب‌القیاس، از مُزَنی: ۲۷۶
کتاب‌المبسوط، از شافعی: ۲۵۵
کتاب‌المنزلة بین‌المنزلتین، از واصل: ۳۲۱
کتاب نقض کتاب عبیدالله، از صیرفی: ۲۷۵
کشاف، از زمخشری: ۱۲۷، ۲۹۹
کشاف اصطلاحات‌الفنون، از تهانوی: ۵۳، ۷۶، ۹۹، ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۲۰، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۵
کشف‌الاسرار، از عبدالعزیز بخاری: ۱۱۹، ۲۳۵
کشف بزودی: ۱۱۹، ۱۵۱
کشف‌الظنون عن اسامی الکتب و الفنون: هفت، ۴، ۷۲، ۷۶، ۹۸، ۱۰۵ تا ۱۰۸، ۲۲۱، ۲۴۶، ۲۵۲، ۲۶۲، ۲۷۴، ۲۷۶
کلیات، از ابوالبقاء: ۲۹۷
کنزالوصول، از بزودی: ۱۱۹
لسان‌العرب، از ابن منظور: هفت، ۳۸، ۹۸، ۱۱۹
لطائف، از احمد مقدسی: ۹۰
ماینبغی ان یُقَدَّمَ قبل تعلم‌الفلسفة ارسطو، از فارابی: ۵۷
مآخذالشرع، از ابو منصور ماتریدی: ۲۷۶
مبسوط، از مُزَنی: ۲۵۵
مبسوط، از سرخسی: ۱۳۳
مبسوط، از محمدبن حسن: ۲۳۴، ۲۶۴
مبهمات، از اِسنَوی: ۲۵۲
متفکران اسلام: ۱۴۱
مجاز، از ابو عبیده: ۱۷۲
مجلهٔ تاریخ فلسفه، دسامبر ۱۹۲۸: ۲۴
مجلهٔ ساین تیفیك امریکن: ۲۶
مجلهٔ ماه فرانسوی، اکتبر ۱۹۳۴: ۲۸
مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات قاهره سال ۱۹۳۳: ۳۱
مجلهٔ المقتطف، ژوئیه ۱۹۳۴: ۲۶

مجمع‌الامثال، از میدانی: ۱۲۰، ۱۲۲
مجمع بحار الانوار، دربارهٔ مشکلات و غرایب حدیث: ۱۶۰
مجمع‌البحرین، از طریحی: هفت، ۱۳۳
مجمع‌السلوک: ۲۹۵
المجموع، شرح مهذب، از نووی: ۹۸
مجموعة‌الرسائل والمسائل، از ابن تیمیه: ۳۰۰
مجموعة رسائل ابن سینا: ۶۱، ۶۳، ۶۶
مجموعة رسائل ابن عابدین: ۲۶۴
مجموعة زیدبن علی(ع) (از نخستین تألیفات مسلمین): ۲۲۳
مجموعهٔ نصوص غیر منتشرهٔ مربوط به تاریخ تصوف مسلمین، از ماسینیون: ۳، ۲۵، ۴۲
محاضرة الاوائل، از سکتواری: ۴، ۲۲۴
محاضرات فی تاریخ‌الفلسفه، از ویکتور کوزان: ۶
مختارالحکم و محاسن‌الکلم، از ابوالوفا مبشربن فاتك: ۱۰۷
مختصرالکبیر و المنثورات، از شافعی: ۲۵۵
مختصرالمشهور، از شافعی: ۲۵۵
مختصر جامع بیان‌العلم، از ابن عبدالبر: ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۵۱، ۱۶۶، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۹۷، ۳۰۱
مختصری در تاریخ فلسفه، از تِنمان: ۲
مختصر کتاب‌الفرق بین‌الفِرَق، از عبدالرزاق رسْعَنی: ۱۰۸
مدخل بررسی فلسفه اسلامی، از گوتییه: ۱۹، ۲۰
مدنیّات تونسی، از لاپی: ۲۰
مرآة‌الجنان، از شافعی: ۱۶۱
مرآة‌الشروح، از محمد مبین: ۵۳
مروج‌الذهب، از مسعودی: ۱۰۸، ۱۱۷
مسائل متفرقه سُئِلَ عنهاالحکیم ابو نصرالفارابی: هفت، ۵۵
مستصفی، از غزالی: ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۷۷
مسند شافعی: ۲۵۶
مصباح‌المنیر فی غریب شرح‌الکبیر، از فیومی: ۱۰۶، ۱۵۵، ۲۱۰
معارف، از ابن قتیبه: ۲۰۱، ۲۲۴، ۳۱۹
معالم‌الامم، از ابن ابی اصیبعه: ۱۰۷
المعتمد (شرح کتاب‌العهد) از ابوالحسین بصری: ۲۷۸
معجم‌الادباء، از یاقوت: ۲۴۵
معجم‌المطبوعات‌العربیه، از سرکیس: ۸۹
المغرب فی ترتیب‌المعرب، از ابوالفتح طرزی: ۱۵۵
مغیث‌الخلق، از امام الحرمین جوینی: ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۱
مفاتیح‌العلوم، از خوارزمی: ۷۴
مفتاح دارالسعاده، از ابن قیم‌الجوزیه: ۷، ۹۹، ۱۰۱
مفتاح‌السعاده، از طاش کبری‌زاده: هفت، ۸۰، ۸۳، ۹۶، ۱۰۶، ۱۰۸، ۲۴۶، ۲۶۳، ۲۹۳، ۳۰۳، ۳۱۹ تا ۳۲۲
مفتاح‌العلوم، از سکاکی: ۲۵۹
مفردات راغب: ۱۱۶، ۱۶۳
مفیدالعلوم، از خوارزمی: هفت، ۹۷
المقابسات، از ابو حیان توحیدی: ۴۳، ۸۹
مقاصد: ۲۹۲
مقالات الاسلامیین، از اشعری: ۱۰۸، ۳۱۶، ۳۲۲
مقالات کِندی: ۵۲
مقالات ماتریدی: ۳۲۲
مقدمه، از ابن خلدون: هفت، ۱۶، ۳۵ تا ۴۱، ۸۰ تا ۸۲، ۱۰۸، ۱۴۸ تا ۱۵۰، ۲۶۲، ۲۷۷، ۳۰۲
ملل و نحل، از شهرستانی: شش، هفت، ۱۷، ۳۲، ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۸۶، ۱۰۸
مناقب‌الکبری، از کردری: ۲۳۷
مناقب‌الامام، از بزّاز: ۲۱۸
مناقب‌الامام، از موفق‌بن احمد مکی: ۲۳۲، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۶۳
مناقب‌الامام، از فخرالدین رازی: ۱۶۶، ۲۳۴، ۲۴۴

مناهج البحث عند مفکری الاسلام، از نشار: پنج
منتخبات زوزنی از إخبار العلماء باخبار الحکماء قفطی: ۹۰
منتقی الاخبار، از ابن تیمیه: ۱۹۰
منطق شفا، از ابن سینا: ۲۵۸
منطق‌المشرقیین، از ابن سینا: هفت، ۴۵، ۶۸، ۷۰
المنقذ من‌الضلان، از غزالی: ۹۲، ۲۸۹
منهاج‌السنة، از ابن تیمیه: ۸۹
موافقة صریح‌المعقول لصحیح المنقول، از ابن تیمیه: ۸۸، ۸۹
مواقف، از عضدالدین ایجی: ۲۹۰، ۲۹۵، ۳۲۷
مُوَطّأ، از مالك: ۲۱۷، ۲۱۹ تا ۲۲۳، ۲۳۸ تا ۲۴۰
مُوَطّأ، روایت محمدبن حسن: ۲۱۹، ۲۲۱
میزان‌الاصول، از علاءالدین حنفی: ۲۷۶
نُبُوّات، از ابن تیمیه: ۱۳۷، ۳۱۲
نجاة، از ابن سینا: شش، ۱۷
نُزْهةالارواح، از شهرزوری: شش، ۱۸، ۱۰۶
نشأةالفکر الفلسفی فی‌الاسلام، از سامی نشار: پنج
النصّ و الاجتهاد: ده
النهایة فی غریب‌الحدیث والاثر، از ابن اثیر: ۱۵۵
نوادر الفلاسفة و الحکما، از حنین‌بن اسحاق: ۱۰۷
نوامیس، از افلاطون: ۴۳
نیل الاوطار، از شوکانی: ۱۹۰
یواقیت، از ابن‌العربی: ۸۸